DOCTRINAS DEL NACIONALISMO

JACQUES PLONCARD D'ASSAC

Título de la obra original: DOCTRINES DU NATIONALISME

Versión española de CARLOS GONZÁLEZ CASTRESANA

© **1971**

EDICIONES ACERVO Julio Verne, 5-7, BARCELONA

Primera edición: 1971 Segunda edición: 1980

ISBN: 84-7002-067-6

PREFACIO

El 29 de julio de 1892, Maurice Barres publicaba, en «Le Fígaro», un artículo intitulado «La querella de los nacionalistas y de los cosmopolitas». Tomaba la defensa de los poetas partidarios de la tradición clásica francesa contra los románticos admiradores de Tolstoi, de Ibsen y de Maeterlinck. El interés estaba menos en el tema que en el empleo de la palabra nacionalismo para designar una posición de resistencia contra la invasión de las ideas cosmopolitas.

Esta palabra, caída en desuso, había servido medio siglo antes para designar a los defensores de la teoría de las nacionalidades, sobre la cual los liberales fundaban su reclamación del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos.

La teoría era simple: «Donde haya una nacionalidad, debe haber un Estado.» Pero ¿en qué reconocer una nacionalidad? Sobre esto las opiniones se dividían.

Unos sostenían que la nacionalidad era «el grupo humano en el que los miembros, por razones étnicas, o simplemente históricas, quieren vivir bajo las mismas leyes y formar un mismo Estado, grande o pequeño, esto no importa» (Durkheim).

Otros sostenían que la raza se basaba en el consentimiento. Treitschke, por ejemplo, reivindicando la Alsacia-Lorena para Alemania, no se refería en absoluto a la autodeterminación de los alsacianos-loreneses. «El país alemán que nosotros reclamamos —decía— es nuestro por su naturaleza y por su historia. Nosotros, alemanes que conocemos Alemania y Francia, sabemos lo que conviene a los alsacianos mejor que éstos mismos desdichados. Nosotros queremos, contra su voluntad, volverlos a su propio ser.»

No era, pues, en modo alguno necesario que un pueblo reclamase su emancipación; otros podían hacerlo por él, contra su voluntad, considerarlo como «alienado» a fin de volverlo a su ser verdadero.

Una teoría tan flexible debía ser fuente inagotable de conflictos. Ella se ha revelado como una teoría hipócrita de expansión. Recurriendo tan pronto a la historia, como a la raza o a la voluntad, apoyándose sobre la propaganda o la fuerza, se ha demostrado capaz de «justificar» no importa qué frontera existente o de disputarlas todas.

El principio de las nacionalidades apareció como una consecuencia de la situación creada por la Revolución Francesa. La abolición de la monarquía volvió a entregar la soberanía en las manos de los pueblos, los cuales deberían definir sus límites y los principios por los que se iban a guiar. Así nacieron el «derecho de los pueblos a disponer de sí mismos» y los partidos políticos.

Los ideólogos de 1789 sostenían que el individuo estaba exento de toda atadura con el pasado, que la sociedad era el fruto de un contrato y que el hombre lo podía modificar a su gusto. La patria dejaba de ser la tierra de los antepasados; ahora se convertía en una asociación voluntaria.

Las ocultas consecuencias de tal teoría surgieron en seguida. José de Maistre tuvo, hacia 1807, el presentimiento y comunicó por escrito a Bonald su inquietud de ver a Francia morir «por vía de putrefacción-—decía—, dejando llegar la corrupción hasta el punto central y hasta los principios originales y constitutivos que la hacen lo que ella es».

En los años 1880, las inquietudes de José de Maistre se habían hecho una realidad evidente: la corrupción había llegado hasta el punto central y los principios originales y constitutivos de la nación eran olvidados o negados. Se iba hacia le desnacionalización de Francia.

La reacción de Barres contra el cosmopolitismo —a la cual él daba el nombre de nacionalismo— modificaba, por tanto, totalmente el sentido de la palabra nacionalismo. Ya no se trataba del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, sino del deber de los pueblos a seguir siendo ellos mismos.

El nacionalismo, tal cómo lo entiende Barres, nace de esta comprobación: la nación puede estar amenazada por algo distinto a una agresión exterior; puede perder su voluntad de ser.

Todo, en apariencia, permanece inmutable: el suelo inviolado, los hombres yendo y viniendo a su trabajo y, sin embargo, todo ha sido modificado; si, en ellos la tradición ha muerto, no saben ya lo que son ni por qué lo son.

El nacionalismo es la búsqueda de las leyes que convienen a un país determinado para mantenerse incorrupto en su ser nacional.

El nacionalista, en lo sucesivo, considera la nación como una herencia inalienable, de la cual no tiene el derecho de disponer y que debe transmitir intacta a sus hijos.

En torno a este concepto se ordenan todas las nociones complementarias de lealtad y de tradición, de soberanía y de derecho. Si se abandona, lealtad, tradición, soberanía y derecho pierden todo su significado, falta un punto fijo con respecto al cual ordenarse. La nueva definición del nacionalismo por Barres, Maurras y toda la escuela de la Acción Francesa debe necesariamente hacer surgir la oposición existente entre el concepto de la nación-herencia y el de la nación-contrato.

Si la nación era una herencia inalienable, una «fundación», no se podía admitir la teoría revolucionaria del derecho a la autodeterminación de los pueblos que componen la nación histórica. En efecto, este derecho implicaría la libertad de la propaganda

separatista, lo que sería incompatible con la idea misma del Estado como unidad territorial y política.

Pero la lógica del principio de autodeterminación iba aún más lejos: toda minoría podría pretender sustraerse a las leyes que ella no hubiese votado, autodeterminarse de algún modo respecto de la legislación del Estado. No hay razón, efectivamente, para limitar los efectos del principio de autodeterminación a una concepción geográfica de la secesión.

Todo grupo de individuos, aun dispersos por el territorio nacional, constituyendo una comunidad ideológica, podría pretender regirse según su propia conveniencia.

He aquí a qué absurdidades extremas se puede llegar.

Barres había hasta tal punto modificado el sentido de la palabra nacionalismo que para designar a los defensores de la nación-contrato precisaba encontrar un neologismo. Se comenzó a decir nacionalitarismo. La causa hubiese sido comprendida; todo el mundo se habría habituado a considerar bajo el nombre de nacionalismo el conjunto de ideas contrarrevolucionarias definidas por Barres, Maurras y la escuela de la Acción Francesa, si, en la segunda mitad del siglo XX, con el estallido de los imperios coloniales, bajo el impulso del principio de autodeterminación, no hubiese recobrado su antiguo sentido la idea nacionalista.

La confusión provocada por este doble sentido engendró equívocos a veces deplorables.

Que se de, pues, por sobreentendido que, para nosotros, el nacionalismo tiene por objeto la búsqueda de las leyes de conservación de la nación.

I

EDOUARD DRUMONT

EL FIN DE UN MUNDO

"La fórmula nacionalista ha nacido casi por completo toda de él, y Daudet, Barres, todos nosotros, hemos iniciado nuestra obra bajo su luz".

CHARLES MAURRAS, La Acción Francesa, 6 de febrero de 1917.

Hacia fines del siglo XIX, las instituciones democráticas comenzaron, un poco por toda Europa, a entrar en decadencia. En treinta años, los soberanos de la Santa Alianza habían abandonado el poder a las asambleas; en otros treinta años, las fuerzas ocultas y financieras se apoderaron de las asambleas.

En Francia, las ideas de 1789 habían desplegado sus nefastas consecuencias más rápidamente que en el resto de Europa. Se hallaba, pues, en el orden de las cosas que la reacción se manifestase antes que en otras partes. Pero era preciso, ante todo, que el país tomase conciencia de los peligros que le amenazaban en el orden intelectual, en el orden económico y en el orden político.

«Algunas veces —dice Lacordaire— los pueblos se extinguen en una agonía insensible, que ellos gustan como un descanso dulce y agradable]; en ocasiones, perecen en medio de fiestas, cantando himnos de victoria y llamándose inmortales.»

Ahora bien, Francia en lugar de «volver a sí misma, de procurar curarse, puesto qué Dios —dice la Sagrada Escritura— ha hecho a las naciones curables», parece querer «acabar en la apoteosis teatral».

Tal era el juicio del Édouard Drumont1 quien, en cinco grandes volúmenes intitulados Estudios psicológicos y sociales2 atestados de hechos y de pasión, iba a hacer el balance de la III República a fines del siglo XIX y suscitar una fuerte corriente de opinión, de la que saldría el Nacionalismo.

La intensidad del movimiento provocado por Édouard Drumont fue considerable. Girando todo en un sobresalto pasional ante lo que él mismo llamaba «el fin de un mundo», su acción debía tomar en parte, por razones históricas que no hacen al caso en el marco de este estudio, la forma de un movimiento antisemita, espontáneo y popular. Pero tras su fachada antisemita, la reacción que provoca el autor de Francia judía, en 1886, iba más lejos que a la denuncia contra algunos banqueros internacionales judíos y, por otra parte, también no judíos. En realidad, lo observado por Drumont eran los primeros síntomas perjudiciales del liberalismo económico en el seno de una democracia liberal.

En una sociedad política inorgánica, una economía inorgánica engendra todos los excesos del capitalismo de especulación y trastorna profundamente la sociedad tradicional.

Édouard Drumont se hizo historiador de este «fin de un mundo». Y lo hizo sin gran esperanza, con un profundo pesimismo, pero aportando un método exacto que, a través de Barres, Bourget y Maurras tomaría su forma definitiva bajo el nombre de «empirismo organizador».

Drumont hizo observar que «.la Muerte es tan gran debate como la Vida. La Agonía es un combate igual que él Nacimiento. La descomposición del ser es tan complicada como su formación y es preciso considerar

la terminación de la existencia como un cuadro tan vivo, tan complejo, tan variado, tan animado como la existencia misma».

Y él sacaba esta conclusión:

«Para saber bien qué condiciones son necesarias vara que viva una Patria, es preciso examinar atentamente cómo muere un mundo que ha formado poco a poco en esta Patria como una aglomeración de bacilos. Para conocer bien las necesidades primordiales del ser, es necesario aprender cómo se llega a no ser y preguntar a lo que expira "el secreto de la vida", que san Antonio, según la expresión de Flaubert, "procura sorprender, a la luz de las antorchas, sobre la faz de los pueblos".»

Más tarde, Barres, sobre todo, y Maurras establecieron en términos científicos esta analogía del cuerpo social y del cuerpo humano. Sacaron esta noción esencial de la doctrina nacionalista: que la sociedad está sometida no a la fantasía de sus voluntades, sino a leyes que no se trata de inventar, sino de descubrir.

Lo esencial de esta teoría se encuentra ya totalmente en Drumont.

«Nada —dice— es tan instructivo como buscar el origen primero de las enfermedades que lenta, pero seguramente, gastan, degradan y arruinan poco a poco el organismo. El término de muerte súbita, en efecto, no quiere decir nada y se tiene un gran desconocimiento sobre las enormes elaboraciones necesarias para llegar a lo que se llama una catástrofe repentina. La disgregación actúa progresivamente, pero sin prisa, y en la sociedad, confederación de tejidos, los principios del mal se hallan siempre distantes, ignorados y oscuros. Se cae por donde se inclina, he aquí la ley; en principio no es nada, una perturbación casi insensible, un grano de arena en el engranaje, luego el desorden parcial, después los muelles rotos y la detención definitiva...

»El cadáver social es, naturalmente, más recalcitrante y menos fácil de enterrar que el cadáver humano. El cadáver humano se va a pudrir solo dentro del ataúd, imagen regresiva de la gestación; el cadáver social sigue en movimiento sin qué nadie advierta que ya es cadáver, hasta el día en que el más ligero golpe rompe esta supervivencia ficticia y muestra la ceniza en lugar de la sangre. La unión de los hombres crea la mentira y la mantiene; una sociedad puede ocultar largo tiempo sus lesiones mortales, enmascarar su agonía, hacer creer que aún está viva cuando ya ha muerto y no queda más que inhumarla.»

Buscar lo que le hizo «inclinarse» a la sociedad francesa en los últimos años del siglo XIX, tal fue el objeto de la investigación de Drumont. Y encuentra la razón en lo que llamará «los falsos caminos tomados en 1789, un camino al final del cual se creía encontrar Salento y en el que se obstinó, después de no haber hallado más que desilusiones, catástrofes y dudas*».

Al «yo», al individualismo, él opone las leyes de la herencia. «Un ser —dice— no es tan simple como se cree; es un conjunto. Se compone de tradiciones que le relacionan con los que han vivido antes que él, sentimientos que le atan a las gentes que son de su mismo país. Desde que se desprende de todo eso, que se coloca fuera de su religión, juera de su raza, fuera de su patria, ya no hay relaciones, raíces, sitio para él en la organización social5.»

Éstos son, poco más o menos, los términos de que se servirá Barres: «los desarraigados», «la Tierra y los Muertos».

Édouard Drumont murió el 5 de febrero de 1917, en plena guerra, medio olvidado, medio dogo, pobre, probablemente más misántropo que nunca.

Había publicado seis grandes volúmenes de estudios sociales y psicológicos y dirigido un diario: La Libre Parole. Había sido diputado, fue desterrado y encarcelado. Fue la figura central del asunto Dreyfus. Él excitó a todo el pueblo sencillo compuesto de obreros, curas de aldea, pequeños accionistas arruinados, oficiales y nobles de provincia que permanecían fieles a la tierra. Ayudó a expresar la revuelta espontánea de este pueblo sencillo que constituye el fondo mismo de lais naciones y en el que el nacionalismo, en todos los países, reclutará lo mejor de sus militantes. Es él también el primero en emplear en su periódico La Libre Parole, en 1892, la expresión nacionalsocialismo y en su obra se esboza ya esta síntesis de lo nacional y de lo social, que va a ser la gran característica de las revolucionen nacionales del siglo XX. Advirtió claramente que ¡a burguesía jacobina de 1793, al destruir las corporaciones, había «puesto a los que no tenían nada a merced de los que tenían alguna cosa».

Fue el fotógrafo del «fin de un mundo». Llegó con su cámara a colocarse en un buen lugar sin miedo de molestar a la gente. Eligió adecuadamente su luz y no se equivocó jamás sobre el personaje al cual dar el plano mayor. Tenía, por otra porte, cara de fotógrafo, con sus largos cabellos y sus pequeños ojos de miope tras de sus gafas.

II

MAURICE BARRÉS

EL DETERNINISMO NACIONALISTA

"No se subleva a las masas para una acción duradera sin unos principios."

MAURICE BARRES, La llamada al soldado.

El nacionalismo, como doctrina política, nació a fines del siglo XIX.

La palabra no era nueva. Prévost Paradol la había inventado bajo el Segundo Imperio para designar a los defensores del principio de las nacionalidades. Sin embargo, fue Maurice Barres quien le dio un nuevo sentido en un artículo de Le Fígaro del 4 de julio de 1892 intitulado «La querella de los nacionalistas y de los cosmopolitas».

«No se trataba de una querella política —explicaría más tarde Charles Maurras—, sino de un simple debate que se había suscitado entre los poetas partidarios de la tradición clásica francesa y los románticos admiradores de Tolstoi, Ibsen y Maeterlinck. La transición del nacionalismo literario al nacionalismo político era desde" entonces fácil» (Le Soleil, 2-3-1900).

¿De qué sentido, de qué fuerzas de razón y de sentimiento había, pues, cargado Barres el nacionalismo para desviarlo hasta tal punto de su acepción primitiva?

Nada parecía haber designado a Maurice Barres para que fuera el fundador de la escuela nacionalista. Se había iniciado muy pronto en la literatura y con tres obras cuyo título general, El culto del yo (1887-1891), hizo creer a la crítica de la época que no soñaba más que en adorar su «yo» y en adornarlo con sensaciones nuevas. Se le acusaba de ser perfectamente amoral, de no ver en el alma humana más que un «sabio mecanismo», que, con un gran arte de estilista, se aplicaba en desmontar por simple curiosidad.

«Sí —respondería él quince años más tarde—, el Hombre libre explicaba una búsqueda sin dar un resultado.» Pero la conclusión estaba solamente «suspendida». Los desarraigados la proporcionarían.

Con este libro de título extraño y que resume ya toda la doctrina del futuro maestro del nacionalismo francés, Maurice Barres no hizo más que reflexionar sobre su experiencia personal y sacar la conclusión hasta entonces «suspendida»: «la tradición recobrada por el análisis del yo».

En el prefacio de la edición de 1904 de Un hombre libre, resume así su pensamiento:

«Yo no toco el enigma del comienzo de las cosas, ni el doloroso enigma del fin de todas las cosas. Me agarro a mi escasa solidez. Me pongo en una colectividad un poco más amplia que mi individuo; me invento un destino un poco más razonable que mi mísera carrera. A fuerza de humillaciones, mi pensamiento, al principio tan orgulloso de ser libre, llega a comprobar su dependencia de esta tierra y de estos muertos que, mucho antes de que yo naciese, lo han dirigido hasta en sus gradaciones'.»

Hasta aquí él se halla embriagado con abstracciones. La filosofía que Burdeau le ha enseñado en el liceo de Nancy le ha mostrado a un hombre abstracto según la Razón y los Derechos del Hombre y, unos años más tarde, pensando hasta dónde ha llegado, Maurice Barres advierte que no es aquel hombre, que el hombre abstracto no existe. Él es un lorenés, que elabora sobre su propio suelo las ideas propias de su Lorena. Entonces decide escribir la historia de la clase de filosofía de Burdeau en Nancy. Siete jóvenes que han recibido la enseñanza kantiana de Burdeau, que Barres enmascara bajo el nombre de Bouteillier, llegan a París, de cara a la existencia, a la vida real. ¿Cuáles van a ser sus reacciones? ¿Cómo se comportará el propio Bouteillier, el maestro, que ahora ha sido lanzado a la política parisiense? Tal es el objeto de tres gruesos volúmenes que constituyen la Novela de la energía nacional —Los desarraigados, La llamada al soldado y Las figuras—, los cuales aparecen entre 1897 y 1901.

Novelas de tesis; ¿qué pretenden probar?

Ante todo una idea que Paul Bourget había desarrollado en El discípulo, a saber: que «el pensamiento de los maestros produce la responsabilidad de las acciones de los discípulos». En una época en que la literatura va a expresarse sin freno, Barres, como Bourget, declara que es una acción de una gravedad extrema desorientar a los entendimientos, desviarlos de su medio natural; que no se puede, sin peligro para el

individuo y la sociedad, «quemar la etapa» y que todo individuo arrancado a su tradición, desarraigado, no podrá realizar la vocación, a la que, en su orden y en su tiempo, era llamado.

El nacionalismo barresiano postula un cierto determinismo.

«Un nacionalista es un francés que ha tomado conciencia de su formación. Nacionalismo es aceptación de un deterninismo2.»

Es preciso aquí entender formación en su sentido geológico; formación por aportaciones sucesivas. ¿No es nuestro espíritu, en efecto, comparable a un terreno de una calidad determinada por su formación?

Tal como se comprueba que determinado terreno es bueno para el cultivo de la vid o el trigo o los naranjos, Barres pide a sus contemporáneos: «Comprobad que estáis hechos para sentir en lorenés, en alsaciano, en bretón, en belga, en judio.»

Él lleva muy lejos la aceptación del determinismo. En su opinión, «no somos los dueños de los pensamientos que nacen en nosotros».

Y niega que provengan de nuestra inteligencia:

«Nosotros repasamos todos por los pasos de nuestros predecesores. No hay ideas personales.» Estamos, en nuestro grupo étnico, «sitiados por las mismas imágenes».

Así, la cultura del yo conduce, en Barres, por una reacción que tiene la amplitud de su exceso en sentido inverso, a lo que él mismo denomina «un exceso de humillación», del que él nos promete «una magnífica dulzura» que nos calmará.

¿Anatómicamente no somos la carne de la carne de nuestros antepasados? ¿Por qué espiritualmente tendría que ser la herencia distinta? «Ellos piensan y hablan en nosotros. Toda la serie de descendientes no forma más que un mismo ser. Sin duda, bajo la formación del ambiente de vida podrá aparecer una mayor complejidad, pero que no la desnaturalizará en absoluto.» Para el que se abandona a estas certidumbres «hay todo un vértigo en que el individuo se abisma para volverse a encontrar en la familia, en la raza, en la nación.»

No hay yo verdadero sin el «sostén de la colectividad».

Barres, que es antes que nada un literato, se sirve de imágenes de gran belleza, para volver sensibles estas fuerzas de sentimiento que procura despertar.

Uno de los capítulos más bellos y más abundantes en pensamientos de los Desarraigados es, sin duda, el VII, que titula «El árbol de M. Taine».

¿Por qué el árbol de M. Taine? Ante todo porque Barres quiso rendir homenaje al maestro que tuvo una influencia notable en su manera de considerar el nacionalismo como un determinismo; después, porque una bella imagen literaria le iba a ofrecer la razón de este capítulo. Paul Bourget había contado que M. Taine, hacia el fin de su vida, tenía la costumbre cada día de visitar un árbol en la plaza de los Inválidos y de admirarlo. Barres conduce a su héroe, Roemerspacher, cerca de M. Taine a la plaza y, frente a este árbol (un plátano), hace decir al autor de los Orígenes de la Francia contemporánea estas notables palabras que contienen toda la substancia del nacionalismo barresiano:

«Mírelo bien... Esta poderosa masa de verdor obedece a una razón secreta, a la más sublime filosofía, que es la aceptación de las necesidades de la vida. Sin renegar, sin abandonarse', saca de las condiciones suministradas por la realidad la mejor parte, la más útil. Desde las más grandes ramas hasta las más pequeñas raíces, todo junto, él ha realizado el mismo movimiento... Y ahora este árbol que, cada día, con confianza, aumenta el tesoro de sus energías, va a desaparecer porque ha alcanzado su perfección. La actividad de la naturaleza, sin dejar de sostener la especie, no quiere hacer más por este individuo. Mi hermoso plátano habrá vivido. Su destino está así limitado por las mismas leyes que, habiendo asegurado su nacimiento, conducen a su muerte.»

Y en Roemerspacher estas palabras del viejo producen el efecto del «alcohol», nos dice Barres, su pensamiento queda «turbado».

«Inmediatamente lo que entrevé es la posición humilde y dependiente del individuo en el tiempo y en el espacio, en la colectividad y en la continuidad1 de los seres. Cada uno procura desempeñar su pequeño papel y se mueve como se mueve cada hoja del plátano. Pero será agradable y noble, de una nobleza y un encanto divinos, que las hojas comprendan su dependencia del plátano y cómo su destino favorece y limita, produce y engloba sus destinos particulares. Si los hombres conociesen la fuerza que dormita en el primer germen y que sucesivamente les hace aparecer identicos a sus predecesores y a los que vendrán, si pudiesen comentar entre ellos las leyes del viento que los arrancará de la rama nutricia para dispersarlos, ¿qué conversación de amor valdría lo que el cambio y contemplación de estas verdades?»

Barres es muy sensible a la vida del bosque. El ciclo rápido que, de una estación a otra, muestra el nacimiento, crecimiento, expansión y muerte en medio del bosque, ¿no resume bastante bien nuestra vida en medio de la comunidad, de la Raza?

Barres descubrió en seguida que «no se subleva a las masas para una acción duradera sin principios», que no hay «ninguna posibilidad de restauración de la cosa pública sin una doctrina1.»

El nacionalismo es la nueva doctrina que propone.

Esencialmente, el nacionalismo es una defensa del organismo nacional. Como se lucha contra la erosión del suelo plantando bosques que atajen al viento devastador, el nacionalismo es una barrera ideológica destinada a proteger la toba nacional. A Acción necesaria porque «la planta humana no brota vigorosa y fecunda más que en tanto permanece sometida a las condiciones que formaron y mantuvieron su especie durante siglos».

Pero la doctrina sola no basta, aunque ella haya conquistado a una gran masa. «Los destinos de un país salen de un acuerdo del jefe y de los dirigentes, no de una barahúnda sin disciplina, por conmovedora que ella sea.»

Francia acababa de vivir la aventura del general Boulanger, tras el cual se habían agrupado antisemitas, monárquicos, bonapartistas, todo el sencillo pueblo patriota que aplaudía al ejército y ponía la bandera tricolor en las ventanas el 14 de julio. Pero la doctrina quedaba corta: formar una buena República tras un jefe francés. «Fundar el partido de Francia —escribe Barres—, un partido que renunciaría a la triquiñuela oratoria para ocuparse de los intereses generales, un partido que no tendría otra preocupación que el trabajo en la paz, con el Honor nacional por estandarte".»

El asunto fracasó y el general Boulanger acabó por suicidarse sobre la tumba de su amada, en Bruselas, donde la III República le había desterrado.

Barres, en una famosa página, ha narrado las exequias de Boulanger en las que se apretujaban los últimos leales llegados de París. Terminaba así: «La población, por última vez, transportaba al que fue treinta y tres años un funcionario, tres años un agitador y, luego, un año un melancólico».

Del fracaso del boulangismo sacó, pues, Barres su primera gran conclusión: necesidad de una doctrina.

Para Barres el nacionalismo no es más discutible que un postulado. No se va a decidir si el nacionalismo es verdadero o falso; es evidentemente verdadero porque descansa sobre la vida, sobre las condiciones mismas de la vida. «Vosotros preferiríais que los hechos de la herencia no existiesen, que la sangre de los hombres y el suelo del país no mediasen en absoluto, que las especies llegaran a un acuerdo y las fronteras desapareciesen. ¿Qué valen vuestras preferencias ante las necesidades?.»

Sobre el carácter necesario del nacionalismo repite a menudo: nosotros somos «productos necesarios» de nuestro pueblo, y nuestras «rarezas personales» no nos dan ningún derecho a modificar la herencia nacional, porque «el problema para el individuo y para la nación no es crearse tal como dios quisieran ser (¡oh, tarea imposible!), sino conservarse tal como los siglos los predestinaron».

Necesidad, predestinación, determinismo... Barres se sirve de estos absolutos para rehuir toda discusión. No es que la tema, pero él, que ha estudiado tantas filosofías,

doctrinas en las que ha visto la nadería, precisa, para sí mismo, para apaciguar su inquietud, una doctrina que le obligue por el carácter necesario que ella afectará. Está dispuesto, se ha visto, a pagar con un «exceso de humillación» el apaciguamiento que le proporciona la «magnífica dulzura» de la sumisión a la predestinación.

El problema que se había planteado a las generaciones precedentes fue el «paso del absoluto al relativo»; se trataba, en el tiempo de Barres, de efectuar un paso de otro modo peligroso: «Pasar de las certidumbres a la negación sin perder el valor moral.» Y he aquí que la gente joven de la clase de filosofía de Nancy, Bouteillier, portavoz de la enseñanza oficial, «comunicaba el más agudo sentimiento de la nada, del que uno no se puede desprender en el transcurso de la vida más qué prohibiéndose soñar y con la multitud de pequeñas inquietudes de una acción. En la edad en que sería bueno adoptar las razones de realizar las más simples y las más puras, él les proponía todas las antinomias, todas las insuperables dificultades reconocidas por una, larga serie de espíritus infinitamente sutiles, que, queriendo alcanzar una certidumbre, no descubrían, sin embargo, más que el círculo de sus espesas tinieblas [n]».

No tenemos necesidad de maestros para dudar, responde Barres después de Bonald. En medio de esta intelligentzia, que se pierde en el *pilpoul*, en el raciocinio filosófico, es necesario un punto fijo, una doctrina en cierto modo carnal, material. Y hela aquí: la Tierra y los Muertos.

Era necesario, sin duda, confirmar con esta brutalidad la existencia de lo real ante la confusión de las ideologías que enervaban la Francia fin de siglo del año 1899. Pero si, personalmente, Barres ha encontrado la calma en su sumisión al determinismo nacionalista, los franceses continúan muy divididos.

«.Nuestro mal profundo —escribe él en Escenas y doctrinas del Nacionalismo—w es el estar divididos, turbados por mil voluntades particulares, por mil imaginaciones individuales. Estamos desperdigados, no tenemos un conocimiento común de nuestro fin, de nuestros recursos, de nuestro centro.

^¡Afortunadas las naciones en que todos los movimientos están unidos, en que los esfuerzos concuerdan como si un plan hubiese sido combinado por un cerebro superior!

*Hay muchas maneras de que un país posea esta unidad moral. La lealtad puede agrupar a una nación en tomo a su soberano. A falta de una dinastía, las instituciones tradicionales pueden proporcionar un centro (pero nuestra Francia, desde hace un siglo, ha maldecido bruscamente y aniquilado su dinastía y sus instituciones). Ciertas razas, al fin, llegan a tomar conciencia de sí mismas orgánicamente. Tal es el caso de las colectividades anglosajonas y teutónicas, que se hallan, cada vez más, en vía de crearse como razas (¡ay de mí!, no hay raza francesa, sino un pueblo francés, una nación francesa, es decir, una colectividad de formación política). Sí, desgraciadamente, frente a las colectividades rivales y necesariamente enemigas en la lucha por la vida, la nuestra no ha llegado a definirse. Lo reconocemos implícitamente con el hecho de que,

siguiendo la necesidad del momento, para nuestros publicistas, nuestros escritores, nuestros artistas, somos ora latinos, ora galos, ora "el soldado de la Iglesia", luego la Gran Nación, "la emancipadora de los pueblos".

»A falta de una unidad moral, de una definición común de Francia, tenemos palabras contradictorias, estandartes diversos bajo los cuales hombres ávidos de influencia pueden reunir a su clientela. Estos diversos grupos conciben cada uno a su manera la ley interna del desarrollo del país.

»El nacionalismo tiene por objeto resolver cada, cuestión respecto de Francia. Pero ¿cómo hacerlo si no tenemos de Francia una definición y una idea común?...

»¿Qué medio emplear para despertar esta conciencia que falta en el país? Repudiemos, ante todo, los sistemas filosóficos y los partidos que engendran. Reunamos todos nuestros esfuerzos no con la vista puesta en nuestro espíritu, sino en una realidad...

»Las gentes de sistema son pueriles y malsanas; se obstinan en maldecir lo que no complace a su imaginación. Ningún concepto de Francia puede prevalecer, en nuestras decisiones, ante la Francia de carné y hueso...

»Para hacernos aceptar esta visión razonable, realista de la Patria, es preciso desarrollar los modos de sentir que existen naturalmente en el país. No se hace la unión sobre ideas mientras ellas queden en razonamientos; es necesario que sean reforzadas por su fuerza sentimental. En la raíz de todo hay un estado de sensibilidad. Uno se esfuerza en vano por establecer la verdad sobre la razón sola, puesto que la inteligencia siempre puede encontrar un nuevo motivo de poner las cosas en discusión.»

Esta página es capital en la obra de Barres y, aunque se refiere a Francia, el razonamiento se puede aplicar a otros países. Él vio que el sentido de la raza, una vez perdido, se puede volver a hallar, pero que resultaba una tarea larga y difícil en un país profundamente dividido ideológicamente. Por ello insiste sobre las fuerzas del sentimiento, sobre lo que se puede movilizar aún de afectividad: «La inteligencia, ¡qué insignificancia en nuestra superficie! Somos profundamente seres afectivos».

Así el sentido nacional se puede perder. Barres había tenido la intuición en Un hombre libre, cuando hablando de la plaza Estanislao, de Nancy, reconoció no sentir ya en lo común de sus acciones el método y los antiguos caracteres loreneses.

«¡Ah! Nuestros antepasados, sus virtudes y todo lo posible que ellos tenían están bien muertos. Son cosas de museos ahora y oscuras percepciones de analistas»

No se trata de la Patria francesa, sino de su pequeña patria lorenesa, la de los duques. Y él escribió estas palabras: «Donde la muerte se ha presentado no queda ya más que hacer el inventario.» Querría no tener que decir esto de Francia.

Sabe bien que si el nacionalismo constituye la condición necesaria para mantener la conciencia de un pueblo en guardia ante su propia realidad, es difícil, sin embargo, hacer revivir lo que ya está muerto.

No obstante, ¿es posible rehabilitar la raza? Sí, sin duda, puesto que la herencia, imperturbablemente, está en nosotros.

Se había observado ya en Édouard Drumont que la rebelión del instinto nacional contra las consecuencias de la democracia liberal-capitalista reclamaba, desde luego, un socialismo no marxista que tuviese por objeto integrar profundamente al mundo del trabajo en la comunidad nacional. Encontramos en Barrés la misma preocupación.

«No temo nunca insistir —escribe— sobre la unión de la idea socialista y la idea nacionalista.» Y pide que se establezca firmemente «el poder convergente de estos dos principios».

Cuando se presenta a diputado, en Nancy, en 1900, se proclamará candidato republicano socialista nacionalista.

«El nacionalismo —dice de nuevo— engendra necesariamente socialismo. Definamos el socialismo: mejora material y moral de la clase más numerosa y más pobre.»

No hay evidentemente nada de marxista en esta definición del socialismo barresiano. Se trata sólo de subrayar que la defensa de la nación no puede realizarse sin la defensa de la clase más numerosa y más pobre que constituye, precisamente, la base misma de la nación. Dicho de otro modo: el nacionalismo debe necesariamente ser social.

El nacionalismo, tal como lo definió Barres, no puede ser tachado, según la terminología en vigor, ni de izquierda ni de derecha. Participa de ambas doctrinas en la medida en que se le quiere introducir una izquierda sensible, sobre todo a lo social, y una derecha que se considera principalmente ocupada de un interés nacional, de lo cual no se ve por qué, además, no englobaría la inquietud de lo social. No es por azar que el nacionalismo tomase como símbolo la francisca, el hacha de dos hojas que se había visto ya en los anuncios antisemitas de Édouard Drumont y de la cual el mariscal Pétain hará la insignia oficial del estado francés. «Hemos lanzado la francisca de dos hojas», escribió Barres.

Maurice Barres no parece haber sido sensible a la forma de Estado. Él, por su parte, continuará siendo republicano y demócrata. Ha tenido en cuenta el despertar de las fuerzas del sentimiento —la Tierra y los Muertos— para dar a la República una mayoría nacionalista. Ha fracasado, y Charles Maurras, que ha sido testigo de este fracaso —que él había anunciado—, vendrá, con su «política ante iodo», a afirmar que es preciso primero cambiar las instituciones antes que soñar en cambiar las costumbres, porque las instituciones contribuyen más a la formación de las costumbres que éstas a la formación de las instituciones.

III

PAUL BOURGET

o el TRADICIONALISMO POR POSITIVISMO

"Arquímedes no defendió su ciudad sino comenzando por calcular con exactitud."

PAUL BOURGET, Páginas de crítica y de doctrina.

Paul Bourget era diez años mayor que Maurice Barres. Había recibido una formación científica habiendo estado en el hospital al servicio del famoso cirujano Maisonneuve y estaba, asimismo, interesado por la filología.

No es al principio más que un novelista mundano, analista escrupuloso de los conflictos sentimentales de la alta sociedad de su tiempo. Dotado de un estilo vigoroso, de una gran fuerza de análisis, alcanzó en seguida el éxito.

Pero el mismo año (1889) en que Maurice Barres publica Un hombre libre y «suspende» su conclusión, Bourget la concluye. Publica El discípulo.

Es una fecha capital en la obra de Bourget. Ha condenado el cienticismo, el materialismo y el naturalismo. Es una de las fases más importantes de su conversión al catolicismo y al tradicionalismo. Otra será marcada por La etapa, en la que defenderá la

tesis de la lenta accesión de las familias en la escala social. Una familia no se engrandece sino merced a su duración. No se puede «quemar la etapa, aunque sea por mérito personal, porque éste «no es fecundo y beneficioso más que cuando viene a parar en el mérito familiar.

En suma, en los veinte últimos años del siglo XIX, Drumont, Bourget, Barres, cada uno con su temperamento, procuran esforzarse en hallar de nuevo las leyes racionales de la vicia en sociedad, trastornadas por las ideas de 1789. Cada uno aportará sus reflexiones, sus críticas, y de este conjunto de revisión de valores saldrá la escuela nacionalista-tradicionalista francesa.

La aportación propia de Bourget es el desarrollo del método que él ha recibido de Taine: la utilización del mecanismo austero de la búsqueda científica en el dominio del pensamiento político. Para él la política no es otra cosa que «ía búsqueda de las leyes naturales de la ciudad por vía de observación».

Piensa que «comprobamos que todos los períodos de prosperidad para los pueblos han implicado ciertas condiciones y todos los períodos de decadencia otras, seremos científicos sacando en conclusión que, muy probablemente, la práctica de unos mejorará un país, que la práctica de otros deteriorará más».

Por consiguiente, existen leyes de la vida humana, leyes naturales de la ciudad que ni el hombre ni la ciudad pueden transgredir sin perjuicio.

¿Cómo volver a encontrarlas cuando se han perdido?

Volviendo a la costumbre que él llama «la experiencia inconsciente de los siglos» y que las había desempeñado «lenta y seguramente». Si se quiere establecer las reglas de la salud colectiva que han permitido a las sociedades subsistir «no es una construcción ideológica lo que se necesita emprender, son observaciones lo que es preciso sacar. Es precisamente la aplicación del método científico a la vida moral y social» 3. Y puesto que hay que dar un nombre a este método, Bourget propone el de Tradicionalismo por positivismo. Hablará un día de su sueño por ver aplicada a la sociología esta máxima de Buffon que citaba Pasteur: «Reunamos hechos para tener ideas».

Para él «la posición científica del problema político consiste en buscar la constitución escrita de los pueblos en su constitución vivida, en su naturaleza.

Ciertamente, el hombre qué piensa, en virtud de lo que piensa, se puede oponer a la naturaleza, puesto que se puede formar de las cosas una idea que le ponga en conflicto con ellas. Ahora bien, las cosas obedecen a leyes necesarias y todo error respecto de éstas leyes se convierte en un principio de sufrimiento para el que lo comete».

Del «culto del yo», Barres había pasado al determinismo del individuo en la sociedad. Nos encontramos más lejos ahora. Es toda la sociedad, señala Bourget, la que se

mantiene en dependencia de un determinismo de otro modo absoluto: las cosas obedecen a leyes necesarias. La rebelión es inútil. No hay que obstinarse contra el hecho de que el fuego quema. Poner la mano en el fuego es exponerse por fuerza a ser quemado.

Las sociedades no buscan su salvación en las ideologías que no son más que espejismos del espíritu, sino en las observaciones de las leyes necesarias, descubiertas por la observación.

«El infierno mismo tiene sus leyes», dice Goethe en Fausto y Bourget explica: esto quiere decir que «las peores rebeliones contra la naturaleza son aprisionadas en la naturaleza». Y formula esta máxima que es la del rigor científico con la cual él entiende atacar el problema de la dirección de las sociedades:

«Arquímedes defendió su ciudad comenzando por calcular con exactitud.»

Se trata de defender la Ciudad, y contra ella misma, lo que es más grave, porque «el mal de la anarquía» no sólo ha invadido las instituciones, sino que ha penetrado «hasta lo más profundo de las sensibilidades». Ya no hay «acuerdo entre los corazones y las inteligencias». Se trata de la misma comprobación que hacía Barres del «desperdigamiento» francés, de la ausencia de una «definición común de Francia».

Bourget no se sorprende, por otra parte, en absoluto. «La regresión de las sociedades más completas —escribe— es siempre posible. La civilización debe" ser considerada como una ruina reparada sin cesar.»

«Tan lejos como nos remontemos en los anales de la humanidad, hallamos que su constante esfuerzo en su lucha por la existencia ha sido constituir órganos duraderos gracias a los cuales cada generación no sea una eterna vuelta a empezar»

Bourget hablará, en 1904, en la comida de «La llamada al soldado», organizada por la Acción Francesa, de los «órganos necesarios de continuidad».

Su espíritu científico le muestra las familias y las naciones sometidas a las mismas leyes que las especies animales. «Su esfuerzo más íntimo es el de subsistir. Si ellas evolucionan, es para adaptarse, para conservar los elementos esenciales de su ser, modificando la movilización de éstos elementos según el medio. La ley de evolución lleva en sí una ley de constancia» y el papel del tradicionalismo consistirá precisamente, nos dice Bourget, en «coger el uno y él otro y el uno a través del otro». Lo esencial es no cambiar más que apoyándose «sobre las fuerzas que no cambian jamás».

Se trata de evolucionar y no de revolucionar. Una sociedad que evoluciona se desarrolla y «no vuelve a comenzar a cada nueva generación».

Los esfuerzos de las generaciones no son benéficos más que si ellos se adicionan, «si los vivos se consideran como usufructuarios entre sus muertos y sus descendiente». La Patria no tiene dos historias.

La nación está constituida por «los muertos, los vivos y los que han de nacer». Las generaciones sucesivas son «las etapas de una misma marcha».

La Patria es Francia «tal como la han hecho nuestros antepasados» o no es nada. «La ley es la tradición tal como nos la han dejado para conservarla o no es nada».

Así, la Patria no se inscribe ni en un momento, ni en un perímetro dado, es «un medio generador en él cual nosotros somos una porción, puesto que hemos recibido el depósito tradicional de sus energías y puesto que él es también una porción de nosotros, la más íntima, la más activa».

Por esto debemos ser muy prudentes «era rechazar entre las potestades del pasado las ideas y las emociones de las que nuestros antepasados han vivido», porque «cada generación, como cada institución, es un piso añadido» al edificio nacional y la construcción será más sólida cuando tenga por cimientos «el piso de debajo».

Bourget desconfía de las mutaciones bruscas, de las revoluciones, de las promociones repentinas. Las ha reprobado en la vida familiar en La etapa, toda su obra las condena en la vida social.

Es preferible seguir la costumbre, esta «experiencia instituida por la naturaleza en todo lo tocante a las costumbres».

Así pues, el proceso intelectual que Bourget aconsejará para volver a encontrar las leyes de la Ciudad, será el estudio científico de la Historia. La política, en su opinión, es esencialmente «la búsqueda de las leyes naturales de la Ciudad por vía de observación». Hace notar que «no hay ciencia más qué en la conformidad del pensamiento al objeto, tan exacto, tan estricto, que este pensamiento se vuelve identico en todo espíritu, una vez puesto en presencia de este objeto, a través y a pesar de las diferencias de capacidad y de los gustos individuales».

Lo que Bourget había, sobre todo, apreciado en Barres era que el autor de Un hombre Ubre supo conciliar «la dialéctica y la emoción, el seco análisis intelectual y el frenesí del apetito sentimental». Esto es lo propio del nacionalismo.

«El nacionalismo no es un partido. Es como, el mismo Barres lo ha señalado en una de sus obras, una doctrina. Deriva de esta observación absolutamente experimental, a saber, que nuestro individuo no puede encontrar su amplitud, su fuerza, su dilatación más que en el grupo natural del cual ha salido.» «El joven mira en torno suyo. Estudia la historia y comprueba que el individuo es tanto más rico en emociones cuanto más abunda en fuerzas sentimentales, que es menos individualista, más completa, más

íntimamente bañado, sumido en el alma colectiva en la cual es uno de los pensamientos, en la acción general de la cual es uno de los momentos. Pero ¿qué es esta alma colectiva? Es la obra de la Tierra natal y de los muertos. Lo son las maneras de sentir que ésta ha elaborado en ellos.

»¿Qué es esta acción general? La tarea cumplida por nuestra raza. El órgano local de esta raza es la nación, más profundamente la región y más profundamente aún la familia. O más bien nación, región y familia no forman más qué un todo. Lo que enriquece o empobrece a uno, empobrece o enriquece al otro. Cuando la nación sufre, la ciudad sufre y las familias de la ciudad y los individuos que componen estas familias. La cultura del yo, por la cual había comenzado el sensitivo apasionado del Hombre libre, conduce, pues, a un acto de fe hacia las antiguas disciplinas que subordinan el desarrollo de la persona al desarrollo de la Ciudad».

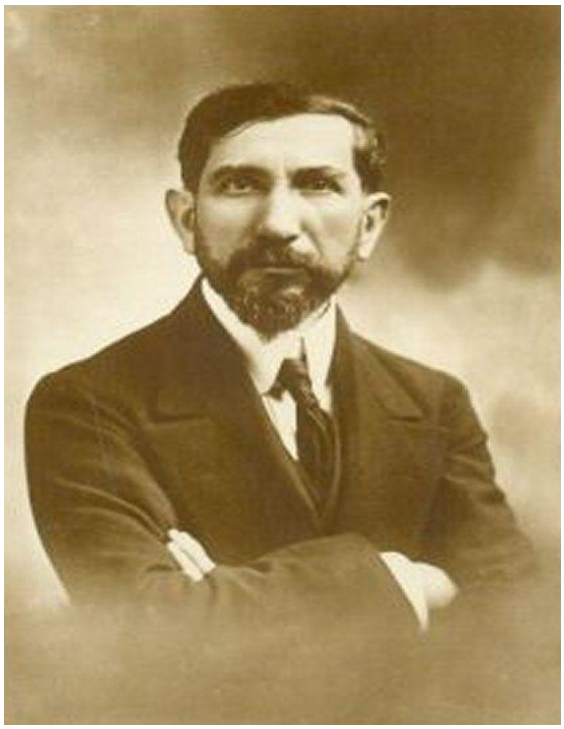
Y he aquí el círculo cerrado. Se ha partido del egoísmo del yo, del individualismo feroz engendrado por los principios de 1789; luego, tras algunas vueltas sobre él mismo, el «hombre libre», espantado de su soledad, vuelve a mirar hacia la Ciudad, a desear el gran abrazo colectivo de la Patria y la Raza y advierte entonces que es su propio ser personal quien se enriquece de todo lo que aporta a la historia de su pueblo, la que los muertos y la que los vivos están a punto de escribir con él.

No hay contradicción en lo sucesivo entre el individuo y la colectividad. Se siente correr un inmenso alivio a través de las páginas de Barres, como, asimismo, a través de las de Bourget. No tienen ya el acre sabor del visionario Drumont, obsesionado por «el fin de un mundo»; ya se siente un estremecimiento de entusiasmo en la construcción de la nueva Ciudad nacionalista.

Llega Maurras y ella se alzará como una construcción perfecta, edificada por un poeta que hará teoremas.

IV

CHARLES MAURRAS



o el NACIONALISMO INTEGRAL

"Nunca basta con disparar el cañón contra las ideas. Las ideas falsas deben ser combatidas por las verdaderas."

CHARLES MAURRAS, Al Signo de Flora.

Uno se preocupa, generalmente, de los defectos de su propia generación y se olvida de que las generaciones pasadas también tuvieron sus crisis, que no las vencieron sin dificultad y que pudieron creer todo perdido en ciertos momentos.

La generación a que pertenecía Charles Maurras conoció una de estas crisis que se acercaba mucho al nihilismo.

«Se trataba para nosotros —recordaría él luego— de decir no a todo. Se trataba de negar todas las evidencias y de oponer a las que se imponían (incluidas las matemáticas) las rebeliones de la fantasía, en caso de necesidad de la pereza y de la ignorancia. La palabra escepticismo no basta para calificar esta mezcla de la incurría

criticable con el delirio del examen. Un ¿para qué? arreglaba la cuenta universal de las personas, de las cosas y de las ideas. Era la nada misma, sentida y vivida»'.

Los diez últimos años del siglo XIX fueron excesivamente importantes en la batalla de las ideas. De La Libre Parole de Drumont a la L'Action Française de Maurras no transcurrieron diez años y, entre ambas, hubo lugar para la brillante, pero efímera, Cocarde, de Barres.

L'Action Française tuvo un origen modesto. El 20 de junio de 1899, Enrique Vaugeois daba en París una conferencia nacionalista bajo el título de «La Acción Francesa». El resultado forma el primer número de una revista bimensual de pequeño formato y de cubierta gris que toma el mismo nombre.

El 15 de noviembre del mismo año, L'Action Francaise publicaba un manifiesto de cuatro puntos del cual Maurras debía decir después: «Aquéllas fueron, ciertamente, las cuatro ideas matrices y los principios generadores de La Acción Francesa».

«1) El hombre individual no tiene interés más urgente que el de vivir en sociedad; todo peligro social encierra graves peligros para el individuo.

»2) De todas las formas sociales usadas entre el género humano, la única completa, la más sólida y la más extensa es evidentemente la nacionalidad. Desde que se disolvió la antigua asociación conocida en la Edad Media con el nombre de Cristiandad, y que era la continuación, en algunos aspectos, de la unidad romana, la nacionalidad queda como condición rigurosa, absoluta, de toda humanidad. Las relaciones internacionales, ya sean políticas, morales o científicas, dependen de la conservación de las nacionalidades.

»Si las naciones fuesen suprimidas, las más altas y preciosas comunicaciones económicas o espirituales del universo se verían igualmente comprometidas y amenazadas; tendríamos que temer un retroceso de la civilización. El nacionalismo, pues, no sólo es un acto de sentimiento; es una obligación racional y matemática.

»3) Entre los franceses, ciudadanos de un Estado evidentemente traicionado por la facción que le gobierna y amenazado de temibles rivalidades, todas las cuestiones pendientes, todos los problemas que los dividen deben ser coordinados y resueltos conforme a la nación.

»Las agrupaciones naturales de los franceses deben hacerse en torno al común elemento nacional.

»Por encima de sus diversidades políticas, religiosas y económicas, deben clasificarse según la mayor o menor intensidad y profundidad de su fe francesa.

»4) El deber de los franceses conscientes de estas verdades es, hoy día, formularlas tan públicamente y tan a menudo como sea posible para regenerar a sus compatriotas ciegos o negligentes.»

Notemos, ante todo, la especie de añoranza nostálgica manifestada por los nacionalistas, que quieren hacer del nacionalismo «una obligación racional y matemática» para la unidad del Imperio romano y la Cristiandad. Maurras lo repetiría en Al Signo de Flora, en una página en que comenta justamente los cuatro puntos fundamentales de La Acción Francesa de 1899: Esta necesidad rigurosa del nacionalismo no la hemos considerado «como la obra maestra de los tiempos —dirá—. El fraccionamiento de Europa y del universo en nacionalidades soberanas era explícitamente juzgado inferior a la paz romana y a la república cristiana de la Edad Media,; pero no subsistiendo ni esto ni aquello, las naciones componen el último de los círculos en que se pueden mantener relaciones humanas duraderas, consistentes.»

Tras esta cortesía dedicada a lo que ya no existe ni volverá, Maurras va a empezar a razonar «subjetivamente» sobre Francia.

Apasionado de la literatura griega, invocará a Hecateo, que comenzaba así uno de sus libros:

«Yo, Hecateo el Milesiano, digo estas cosas y escribo cómo me parecen, porque, en mi opinión, los propósitos de los helenos son numerosos y ridículos.»

Hecateo será el modelo de Maurras.

«Tener razón y cambiar los propósitos "numerosos y ridículos" de sus ciudadanos, helenos o franceses, en un pequeño número de proposiciones coherentes y razonables, es, cuando se acierta sólo sobre un punto, la obra maestra de la energía5.»

Y, al fin de su vida, desde su prisión en Clairvaux, el viejo maestro evocará aún la misma idea:

«Nosotros edificamos el arca nueva, católica, clásica, jerárquica, humana, donde las ideas no serán ya palabras en el aire, ni las instituciones añagazas inconsistentes, ni las leyes bandidajes, ni las administraciones pillerías y fraudes, donde revivirá lo que merece revivir, abajo las repúblicas, arriba la realeza y, más allá de todos los espacios, el Papado.

»Aun si este optimismo faltase y si, como yo no creo completamente absurdo temerlo, habiéndose la democracia vuelto irresistible y teniendo ella por función histórica cerrar la historia y acabar el mundo, aun en este caso apocalíptico, es preciso que esta arca

franco-católica sea construida y botada al agua frente al triunfo de lo Peor y de los peores.

»Ella acreditará, entre la corrupción universal, una primacía invencible del Orden y del Bien. Lo que hay de bueno y de bello en el hombre no será abandonado. Este alma del bien la habrá conseguido, sin embargo, a su manera y, pereciendo en la perdición general, habrá obtenido su salud moral y puede ser que la otra. Digo puede ser porqué yo no hago de metafísica y me detengo al borde del mito tentador, pero no sin fe en la verdadera paloma, así como en el verdadero ramo de olivo, delante de todos los diluvios.»

Entre estos dos textos hay medio siglo de lucha, toda una doctrina elaborada en el transcurso de esta lucha, millares de páginas del Hecateo francés que toda su vida quiso «tener razón y cambiar los propósitos numerosos y ridículos de sus conciudadanos por un pequeño número de proposiciones coherentes y razonables.»

El doctor Carrel enunciará un día brutalmente esta ley, con el rigor del biólogo al término de una experiencia: «El hombre no tiene derechos; tiene necesidades.» Es una línea bastante semejante la que sigue el pensamiento de Maurras.

«Al hombre —observa—, de pequeño le falta todo. Mucho antes de echar a andar necesita ser sacado de su madre, lavado, abrigado y alimentado. Antes de ser instruido en los primeros pasos, en las primeras palabras, debe ser preservado de riesgos mortales. El escaso instinto que tiene es impotente para procurarle los cuidados necesarios; los precisa recibir, ordenados enteramente, de los demás. Ha nacido, pero su voluntad no ha nacido, ni su acción propiamente dicha. No ha dicho Yo, ni Mi y está muy distante, sólo un círculo de rápidas acciones atentas se han diseñado alrededor de él. El hombre, de pequeño, casi inerte, que perecería si afrontase la naturaleza en toda su rudeza, es recibido en el recinto de otra naturaleza, atenta, clemente y humana; vive porque es el pequeño ciudadano.

»Su existencia ha comenzado por este aflujo de servicios exteriores gratuitos. Su cuenta se abre con liberalidades de las cuales él se aprovecha sin haberlas podido merecer, ni aun ayudarse con un ruego. No ha podido pedir ni desear nada, sus necesidades no le han sido reveladas aún.

»...Él atrae y concentra las fatigas de un grupo del cual depende tanto como de su madre cuando él se hallaba encerrado en su seno. Esta actividad social tiene, pues, por primer distintivo no implicar ningún grado de reciprocidad. Es de sentido único, proviene de un mismo término en el cual él niño figurará; él es mudo y tan desprovisto de libertad como de poder. El grupo al cual pertenece está perfectamente exento de toda igualdad; no hay pacto posible, nada que se asemeje a un contrato. Estos acuerdos morales quieren que uno sea dos. La moral del uno no existe aún.

»...No se sabría tomar acta en términos demasiado formales, ni admirar bastante este espectáculo de" autoridad pura, este paisaje de jerarquía absolutamente limpio.»

A los demócratas barbudos, a los defensores de los derechos del hombre, Maurras les acaba de recordar, con la minuciosidad que se acaba de ver, que ellos han sido niños de pecho llorones sin derechos, sin voluntad, sin poder y que la naturaleza nos impone un formidable espectáculo de autoridad y de jerarquía en la ley misma de la reproducción de la vida.

No existe, pues, por de pronto, el individuo. Existe ante todo la familia, puesto que, sin ella, no hay individuo posible.

«La familia funda él Estado, ya que, por una parte, la población no existe más que por ella y, por otra parte, es ella la que distingue la sociedad política de las otras; sociedad que no se recluta por la voluntad de sus miembros, sino, normalmente, por vía de generación; sociedad en la que uno nace y se reproduce. Yo soy miembro del Estado francés a causa de mi padre, de mi madre y de sus familiares. Puedo ratificar o declinar esta condición; yo no la creo y es ella la que me crea. Los hijos adoptivos que se agregan por otras vías a la gran familia francesa no lo son sino porque hay un primer Estado francés, familia de familias, engendrado naturalmente».

«Un individuo habituado a reflexionar con rigor y que examina todo lo que él es respecto de cualquier otro se halla aterrorizado por la exigüidad y la miseria de su pequeño dominio estrictamente propio y personal. Nosotros somos nuestros antepasados, nuestros maestros, nuestros mayores. Nosotros somos nuestros libros, nuestros cuadros, nuestras ^estatuas; nosotros somos nuestros viajes, nosotros somos (yo acabo por lo más extraño y más desconocido), nosotros somos la infinita república de nuestro cuerpo, que toma prestado casi todo lo que él es del exterior y que lo destila en alambiques, de los qué la dirección y el sentimiento mismo se nos escapan completamente.

»La sociedad no es, ciertamente, un gran animal en el cual los individuos no serían más que la» células subordinadas. Pero no es una de estas "puestas en común" de voluntades que se llama, en Derecho, asociaciones.

»La sociedad no es una asociación voluntaria; es un agregado natural».

Esta evidencia de que «el individuo está abrumado por la suma de bienes que no son de él y de los cuales, sin embargo, se aprovecha en una medida más o menos extensa» es una de las reflexiones primordiales del pensamiento maurrasiano.

«Rico o pobre, noble o plebeyo, él (el individuo) se baña en una atmósfera que no es enteramente de naturaleza bruta, sino de naturaleza humana, que él no ha hecho y que es la gran obra de sus innumerables predecesores directos o laterales o más bien de su asociación fecunda y de su justa y útil comunidad... Qué capital desmesurado representa

la simple reja incurvada de un arado, la tela de una vela, la talla de un pedazo de roca, el yugo de una carreta o la obediencia de un animal de carrera o de tiro.»

Esta «toma de conciencia» de la constitución esencial de la especie era, en opinión de Maurras, la condición indispensable de toda empresa de renovación política.

Como Buffon, él quería hechos para tener ideas. Ahora bien, ¿qué le enseñaban los hechos?

«¿La circulación de la savia y de la sangre es justa? ¿La ley de la gravedad equitativa? ¿Y lo que Paul Valéry llamaba "una posibilidad seminal", el espermatozoide ciego? ¿Es justo que yo sea el hijo de mi padre y el ciudadano de mi ciudad? Esto puede ser agradable, penoso o afortunado, digno de corrección o digno de favor; la idea de justicia no tiene nada que ver; es lo mismo que usar el litro para medir un campo. Pero "justicia social" quiere decir igualdad. Los que conceden la igualdad para un bien público olvidan siempre probarla y no tienen en cuenta que es un mal. Nada está mejor establecido. Puede haber desigualdades excesivas. Son dificultades de detalle en el ejercicio de un bien. La desigualdad es buena en sí. Los niños no serían criados si no tuviesen padres más grandes, más hábiles, más fuertes que ellos; los ignorantes no serían instruidos si no tuviesen sabios maestros. Los pobres necesitan de los ricos y, como dice Rivarol ¿el agua se pierde allí donde faltan las fuentes inducidas para canalizarla. La reciprocidad de servicios hace servir el débil al fuerte y el fuerte al débil. Allí donde los ciudadanos permanezcan equivalentes, donde todo se resuelva en inmóvil estancamiento, lo mejor saldrá de las disparidades de compensar y de recobrar. Esto es el nervio del progreso. Cualesquiera que puedan ser las exageraciones deplorables, la división del trabajo es, asimismo, un bien, y este bien tiende a fijarse. El afortunado ejercicio de un buen oficio se extiende casi siempre a la vida de un hombre, pasa a sus hijos y el provecho adquirido se vuelve sin dificultad hereditario. Viejas costumbres personales se transmiten así a través de las generaciones, multiplicando las apropiaciones espontáneas del trabajador y de su función»

Y Maurras termina esta página apretada, apresurada, en la cual parece que tenga prisa en conseguir un mundo de ideas, y que es una de las últimas que haya escrito, con esta frase de León XIII, el Papa cesáreo: «La división en clases desiguales (dispares) hace sobre seguro el carácter de las sociedades bien organizadas.»

A todo lo largo de su obra, constantemente, Maurras insistirá respecto a esta necesidad para la sociedad de someterse a las leyes que «dependen de la naturaleza de las cosas».

Así pues, el primer paso del espíritu debe ser la búsqueda de estas leyes.

«El mundo físico tiene leyes, la naturaleza humana tiene las suyas, que no se inventan, sino que se descubren. El espíritu del hombre, en lugar de especular en las nubes, debe mirar en torno de él a fin de encontrar su consejo y su dirección en la luz» ".

No se trata de formarse una representación ideal del mundo. «La sinceridad no es la verdad. La intención más recta y la más firme voluntad no pueden hacer que lo que es no sea».

La búsqueda del bien común no podría, pues, ser librada de la fantasía de nuestra imaginación, ni tampoco de nuestra buena voluntad porque «el bien común tiene reglas que dependen de la naturaleza de las cosas y de las gentes, de su lugar y de su función sobre la tierra. En consecuencia, la suerte de las colectividades naturales no está exenta de la fantasía ni de la arbitrariedad de los individuos que las forman; depende de leyes fijas, independientes de nosotros y nuestros superiores, que se pueden conocer con exactitud y desde entonces utilizar, poco más o menos, como se hace con otras leyes del universo» ".

La idea de progreso que había marcado intensamente el siglo XIX, produjo una confusión entre el progreso de las ciencias, que no es más que el desarrollo de los conocimientos conseguidos anteriormente por la Humanidad y que siguen un acrecentamiento constante, y el progreso moral del individuo. Ahora bien, el individuo, sostendrá Maurras, es «un compuesto estable» y no se podría pensar en aplicarle «leyes nuevas».

«No hay leyes nuevas. Todas son antiguas, aunque su descubrimiento o su enunciado pueden ser nuevos; todas funcionan en todo tiempo, incluso aquellas en las que nosotros no hemos reparado aún. Imperan sobre nosotros como había imperado el principio de" Arquímedes uno o dos millones de años antes de que Arquímedes existiese. El radio quemaba, irradiaba y bombardeaba en el tiempo de Sesostris. Las leyes de la naturaleza humana no han variado, ni esta naturaleza misma tampoco. Si se excluye, como es necesario, una prehistoria que está enteramente llena de hipótesis confusas y si se tiene en cuenta el perfeccionamiento religioso y moral debido al catolicismo, el tipo del hombre se presenta como un compuesto estable»

Así, según Maurras, sólo ha sido necesaria la Redención para aportar un perfeccionamiento moral al «compuesto estable» que es el hombre.

Sobre esta base extremadamente sólida —estabilidad del compuesto humano sobre este antecedente de experiencia; que las leyes que rigen las sociedades son fijas como todas las leyes de la naturaleza—, Maurras va a erigir todo su método: hallar las leyes que la imaginación de los hombres ha hecho olvidar o interpretar mal.

Su afición al pensamiento griego proviene de que le reconoce el mérito de haber sabido desentrañar la noción del «orden de las cosas».

«Un instinto maravilloso —escribe Maurras— superior a la reflexión o más bien, si se quiere, un destello de razón sobrehumano o divino les hizo sentir (a los griegos) que el bien no estaba en las cosas, sino en el orden de las cosas; que no estaba en el número, sino en la composición y no dependía en modo alguno de la cantidad, sino de la calidad.

Ellos introdujeron la firme noción de los límites, no sólo en el arte, sino en el pensamiento, en la ciencia de las costumbres. En moral, en ciencia, en arte, comprendieron que lo esencial no dependía en absoluto de los materiales y, aun empleando las materias más preciosas, aplicaban su medida.

»La idea del "punto de perfección y de madurez" domina a este gran pueblo tanto tiempo como él permanece fiel a sí mismo»".

«El orden no es, por tanto, un producto natural de las sociedades. Es un arte y, como tal, necesita reglas y un artista, una autoridad.

»Es una de las principales máximas de M. de la Tour du Pin que el orden no nace espontáneamente en la sociedad. Una autoridad le precede. Y ella le engendra».

Para hallar las leyes que servirán para erigir el orden es necesario un método. Nos hallamos en el centro del pensamiento maurrasiano. ¿De qué instrumentos disponemos? ¿Nuestra inteligencia? Sí, ciertamente. Pero ella nos puede engañar. El idealismo nos puede llevar fuera de lo real. Precisamos encontrar un método científico.

«La que es llamada mi doctrina política —dirá Maurras— no es deducida; es inducida e inducida de los hechos, de las uniones de los hechos, que se llaman también leyes. No leyes imperativas en el sentido de orden y de mandamiento, sino leyes de constancia y de secuencia, como las del calor y la ebullición»

No es «deducida de ideas generales preconcebidas ni, por consiguiente, de principios paganos, semipaganos, no paganos o antipaganos. Por un muy distinto movimiento del pensamiento, es inducida del espectáculo de la historia y de las costumbres generales de la humanidad».

Maurras no pretendía haber inventado un sistema político. Su tarea consistió —decía— «en partir de un solo movimiento, en hacer un solo esfuerzo del esfuerzo contrarrevolucionario del siglo XIX». La importante —continuaba diciendo— «no es inventar ideas, sino hallar verdades y, tanto como es posible, únicamente verdades»

El método lo irá a buscar en Augusto Comte.

Lo que Augusto Comte había querido realizar sobre el terreno filosófico, Maurras lo va a emprender sobre el terreno político. Este método tomará en el vocabulario maurrasiano el nombre de empirismo organizador ¿Se trata de deducir de la experiencia histórica las leyes de la sociedad política. Era hacer de crítica histórica una ciencia.

Paul Valéry hizo un día una objeción al valor de la experiencia histórica sobre el cual Maurras basaba su método del empirismo organizador.

Esta experiencia —sostenía Valéry— no es única; es justamente una observación. Para que haya experiencia faltaría que se cumplieran las condiciones de la experiencia del químico, por ejemplo, que «en su laboratorio, con su juego, su agua, su gas, sus chispas, puede hacer variar las condiciones del nacimiento o de la destrucción de un cuerpo. Allí sólo se puede comprender la relación cierta del efecto con la causa».

No ocurre así con la historia. «Nosotros la vemos pasar. Ella pasa ante nosotros.» Esto es todo. Podemos intervenir sin duda, hacer conjeturas «sobre lo que ocurrirá si...», pero estas conclusiones no son conclusiones científicas; no son más que «obras de nuestra inteligencia». Su valor valdrá lo que vale la rectitud de nuestro juicio siempre discutible.

Maurras reconoce que el «escepticismo valéryano» no está falto de fundamento, pero responde triunfalmente:

«Valéry, al distinguir la experiencia científica de lo que se llama la experiencia histórica, no ha tenido en cuenta una cosa: el sabio asiste a su análisis o a su síntesis como testigo exterior; no registra más que los efectos. Sigue los aspectos sucesivos y aparentes de sus moléculas, su vista no interviene; es ajeno a la vida y a la íntima evolución del cuerpo en el cual observa las transformaciones, mientras que el historiador está en la Historia, como el hombre en la Humanidad, Él experimenta, él siente el juego de los elementos directores internos, pasiones de amor y de odio, corduras, locuras que1 en la vida de las naciones crean los resortes de las paces y las guerras, la psicología de los acuerdos y los desacuerdos, el espíritu de las afinidades y las repulsiones, es decir, todo lo que falta en la experiencia científica, todo lo que permite comprender las causas en progreso o en retroceso, su actividad propia y profunda. En este sentido, la experiencia de" la vida humana proporciona una certidumbre superior a la de la probeta y la retorta.»

Cuando juzgamos nuestra propia vida por el ejercicio natural de nuestra conciencia, hacemos, a escala individual, crítica histórica. Vemos bien las razones casuales de nuestras pruebas, «causas sometidas a leyes que permiten prever, prácticamente, sobre seguro».

Las leyes históricas, concluye Maurras, «son menos oscilantes que las leyes físicas o químicas de la mateno»

La posición extremadamente segura del empirismo organizador, las conclusiones evidentes a las que debía conducir, provocaron una gran perturbación entre la inteligencia democrática y, más que procurar responder a Maurras, se intentó hacerle decir lo que no había dicho.

Llevado a sus justos límites el empirismo organizador de Maurras sólo es temible para el idealismo democrático. Se habla de ideas, él responde con hechos. Y contra los hechos no hay argumentos.

«El examen de los hechos sociales naturales y el análisis de la historia política conducen a cierto número de determinadas verdades, el pasado las establece, la psicología las explica y el curso ulterior de los acontecimientos contemporáneos las confirma y las reconoce; mediante cierta atención y cierta seriedad, no es preciso un arte muy sutil para conseguir una aplicación correcta de estas ideas, así obtenidas de la experiencia, y que los hechos nuevos sacados de una experiencia posterior tienen las mayores posibilidades de verificar»a.

Fue en una conferencia de Lucien Moreau en un círculo de jóvenes nacionalistas plebiscitarios, como se desarrolló por vez primera el concepto maurrasiano del empirismo organizador y del nacionalismo integral, en abril de 1900.

«Memorable velada —ha contado Maurras—. Por vez primera se ha propuesto a un joven auditorio mi primer instrumento de estudio, el empirismo organizador, y la doctrina que se desprende, el "nacionalismo integral", que realiza sólo la Monarquía, puesto que únicamente las instituciones monárquicas satisfarán a todas las aspiraciones nacionales, a todas las necesidades nacionales, como la integral reproduce la suma de todos los valores de una función algebraica».

Este pasaje de Maurras es muy importante para la comprensión de su «monarquismo». Su adhesión a la monarquía no es en él cuestión de sentimiento, de lealtad, ni tampoco de tradicionalismo. Es el resultado de su encuesta histórica llevada a cabo por el método del empirismo organizador. Es el nacionalismo integral.

Es preciso señalar que la L'Action Française no se llamará jamás órgano monarquista, sino órgano del nacionalismo integral.

El nacionalismo integral no es, como ciertos adversarios poco escrupulosos de Maurras han intentado hacer creer, un nacionalismo sin freno; es la expresión de que se sirve Maurras para designar el nacionalismo que conduce a la monarquía.

El 19 de agosto de 1900, Paul Bourget, en su carta de adhesión que fue la primera publicada en la Encuesta sobre la Monarquía, escribía ya:

«Esta generación debe, naturalmente, conducir a lo que usted ha denominado con un término tan justo: al nacionalismo integral, es decir, a las monarquía».

Tres años más tarde, Julio Lemaitre, evocando la doctrina de los teóricos de la Acción Francesa, observaba:

«Ellos no han dicho: "¿Qué régimen nos agradaría ver restaurar?", sino: "¿Cuál es el régimen que puede restaurar Francia?" Y han llamado al realismo "nacionalismo integral", porque les ha parecido que la realeza sería el régimen más completo y más duraderamente útil para la nación».

Así, el nacionalismo puede conducir a la monarquía, no ser más que un momento de una dialéctica. Maurras va más allá del nacionalismo. Ve también en la nación «una muy enojosa degradación de la unidad medieval» y nada impide pensar que hubiese deseado ver esta unidad reconstituida a través de una Europa monárquica.

«La monarquía hereditaria —escribe— es el más nacional y también el más internacional de los poderes. Un lazo de parentesco establecido entre los jefes de Estado, corifeos del derecho internacional, puede contribuir al entendimiento, al acuerdo y a la paz entre las naciones que ellos conducen...

»O bien las naciones, ebrias de sus intereses o de sus pasiones, queriendo hacerlo todo por sí mismas, llevarán al extremo sus sueños más ambiciosos, lo que las hará sucumbir forzosamente ante el demonio de la destrucción mutua, hasta que el globo se convierta en un desierto; o bien el instinto de conservación las hará pedir a la raza internacional de los reyes que sostenga los estandartes de su nacionalidad histórica, para mantener su derecho, es decir, su necesidad y, en cuanto a lo demás, negociar las alianzas y los acuerdos de la vida común» ".

También verá en el Papado el único lazo que subsiste entre las naciones víctimas del nacionalismo y, en plena guerra, en 1915, escribirá:

«Es dudoso que las manifestaciones nacionales puedan ser detenidas o incluso contenidas o atemperadas por largo tiempo. Pero, tanto como dure esta anarquía, podrá coexistir con la Internacional católica y he aquí ya un punto de apoyo seguro en las comunicaciones superiores de los hombres. No digo que puedan entenderse siempre por esta vía; digo que esta vía es y será la única que estará abierta para intentarlo y, si la tentativa tiene alguna posibilidad un día u otro de alcanzarse, lo será forzosamente, todo lo indica, por este lado».

Así, lejos de ser un nacionalismo cerrado, el nacionalismo integral de Maurras desemboca en una Internacional de los reyes que él vería de buena gana, como José de Maistre, rematada en la cumbre por el Papa.

El nacionalismo no se entiende sin una definición previa de la nación.

«La Nación —para Maurras— es el más vasto de los círculos de comunidad social, sólidos y completos en lo temporal. No hacemos de la Nación un absoluto metafísica, un Dios, sino, todo lo más, en cierto modo, lo que los antiguos hubiesen llamado una diosa. Nosotros observamos que la nación ocupa la cima de la jerarquía de las ideas políticas. De estas firmes realidades, es la más segura; eso es todo...

»La Nación pasa por delante de todos los grupos de la nación. La defensa del todo se impone a los partidos...

»Las palabras ya lo dicen: uno se hace de un partido, uno nace de una nación. Hay entre los dos términos la diferencia de la Asociación a la Sociedad. Los que se asocian "crean" el elemento común establecido entre ellos. Los miembros de una sociedad han comenzado por "ser" Ellos la pueden aceptar después, sublevarse contra ella o abandonarla, pero ella les preexiste. Si su voluntad personal crea su conducta a su consideración, su existencia en ella no depende de la suya más que en una medida escasa y distinta».

«...No puede haber nada más envidiable para los pobres hombres que formar una Nación. Esta suerte no es dada a todos indistintamente, ni es a todos accesible. Ninguna criatura histórica está menos sujeta que la nacionalidad a la improvisación artificial. Ella no nace del primer impulso de voluntad. El voluntarismo democrático es para poco, la Historia para mucho.

»Nada importa más a las naciones que mantenerse, durar y no dejarse deshacer por fuerzas inveteradas. Lo que no quiere decir que tengan interés en volver al imperio. Lo que significa hasta lo contrario. Pero lo que les aconseja organizarse bien y gobernarse lo mejor posible para conservarse sanas, fuertes y unidas. Todo reside allí. Se verá después...'»

«Que no se diga: el mal viene de los nacionalismos obstinados en matarse entre sí. El mal esencial viene del hombre nacido homicida y carnicero. Si se examina con detalle', las más crueles de estas matanzas no son obra de los cuerpos de la nación, sino de las demoplu' tocracias, de los malos gobiernos populares y de la gran idea nacionalitaria, que no es el nacionalismo, sino la idea de.la igualdad de las naciones».

Ahora bien, Maurras siempre ha rechazado con firmeza esta idea de la igualdad1 de las naciones. Es que ha observado el mito individualista e igualitario, el jacobinismo nivelador que no tiene en cuenta la jerarquía de los valores en la Sociedad..

«Ya sea su territorio (el de las naciones) —escribe—, vasto o restringido, rico o pobre, afortunado o desheredado, sea su desarrollo intelectual amplio y complejo o simple y estrecho, refinado o rudo, antiguo, augusto, venerable o nacido de la lluvia de ayer, ya sean las naciones de doce mil almas o cuenten con decenas de millones, todas desean ser reputadas por grandes: igual antigüedad, igual tamaño, idéntica belleza y semejante1 riqueza. Pero no basta quererlo y decirlo para que sea así. Continúa siendo ciertamente verdadero que no están hechas así y que se les aplica una ley extraña a su naturaleza como a la naturaleza del hombre. Esta mentira sobre sí mismas no les hará más bien que se les hace en el mismo caso a los individuos» 31.

Se comprende perfectamente que, para Maurras, todas estas diferencias perderían su importancia si en lugar de provocar una lucha de carácter individualista para una irreal igualdad, las naciones grandes o pequeñas, fuertes o débiles se hallasen reunidas en el cuadro más vasto de la cristiandad.

«Que no se burlen de la Cristiandad —escribe, hacia 1900, en la Encuesta sobre la Monarquía—. La Cristiandad es, en el pasado, los Estados Unidos de Europa sencillamente.» ¡No es, ciertamente que él sea partidario de los Estados Unidos democráticos de Europa! Lo que añora es la unidad del imperio romano o de la Europa cristiana.

Es una idea sobre la cual insiste a menudo. Por ejemplo, en estos párrafos:

«El mundo moderno no está atrasado sólo respecto al Imperio romano, sino respecto a la Edad Media, puesto que está menos unificado»32.

«Había antiguamente una República cristiana extendida a la Europa occidental que formaba una especie de unidad temporal. Esta unidad fue rota por Lu-tero. Es después de ésta ruptura cuando la nación se ha convertido en el último círculo social sobre el cual el hombre se puede afirmar»33.

Este último «círculo social» es el que ha elegido para defender no una idea abstracta de la Nación, sino a los hombres de esta nación.

Henri Massis ha citado estas palabras a los estudiantes de Acción Francesa:

«El culto de la Patria es el respeto, la religión de la tierra de los antepasados; el culto de la nación es el respeto y la religión de su sangre. Nación no es una palabra revolucionaria. A la gloria de la Nación, dice Bossuet, en su discurso de recepción en la Academia Francesa. Patriotismo convenía a Derouléde, porque trataba de recobrar la tierra 34. Nacionalismo convenía a Barres y a mí, porque se trataba de defender a los hombres, su obra, su arte, su pensamiento, su bien, contra lo que les amenazaba especialmente» 35.

La palabra patria evocaba en él no una figura mitológica, sino una multitud de rostros humanos, de paisajes, de monumentos:

«Una patria lo son los campos, los muros, las torres y las casas; lo son los altares y los sepulcros; lo son los hombres vivos, padre, madre y hermanos, los niños que juegan en los jardines, los campesinos que cultivan el trigo, los jardineros que cuidan las rosas, los comerciantes, los artesanos, los obreros, los soldados; no hay nada en el mundo más concreto»36.

Y precisamente porque es un conjunto delicado de seres vivos, llenos de pasiones, de simpatías y de antipatías, la comunidad nacional es frágil. Una comunidad no subsiste «más que si entre sus miembros las causas de amistad y de unión son superiores a las causas de enemistad y de división»37.

Es de esta consideración de la que Maurras ha partido para superar el nacionalismo barresiano que se quedó en la concepción democrática de la Revolución francesa y se apoyaba sólo sobre las voluntades individuales.

«¿Y si estas voluntades, combatiéndose, se anulan? ¿Y si la potencia de los destructores rebasa a la de los constructores?».

Ante este peligro, que no demostraba demasiado, por otra parte, la crítica histórica, Maurras concluye: «Es preciso que un Estado independiente de la Nación, aunque fundado en ella, la preserve y la salve, a veces a pesar de ella» .

Que Maurras ha rechazado con toda su energía la democracia, esto es conocido por todo el mundo; lo que acaso se sabe menos son sus razones.

Él niega que el individuo «en calidad de tal, abstracto, el individuo considerado como unidad indiferente, pudiendo ser Pedro o Pablo igualmente» componga la sociedad. «En realidad, él no la hace; él es hecho y deshecho por ella».

En la posición en que se sitúa, Maurras ve desde entonces la sociedad por arriba, podría decirse, y se le aparece como una construcción ordenada.

«La buena vida de los estados no puede consistir en amontonar recursos heteróclitos e individuos desencuadrados. El buen sentido dice que es un acercamiento orgánico y un engranaje jerarquizado seguidamente, por grupos primero homogéneos, luego difiriendo poco a poco unos de los otros y distinguiéndose por grados,; ellos sé ponen de acuerdo entre sí sobre puntos bien determinados, pero no importantes, siendo cada pequeña sociedad, al contrario, tenida por original, libre y dueña, disponiendo de lo esencial de sus funciones individuales al máximo y a lo óptimo por la fuerza, definiéndose por actos, modalidades, costumbres subrayadas por la firma personal. Estos actos, estas obras, estos productos son obtenidos puros, netos, de una calidad que no pertenece más que a ellos, al revés de las fabricaciones en serie y en barahúnda que nacen de Cosmópolis. Estas colectividades graduadas forman una nación».

Maurras había sido muy marcado por el gusto de las comparaciones biológicas, que había puesto de moda Paul Bourget. A menudo se le ve recurrir a la autoridad de la biología para justificar sus teorías sobre el cuerpo social.

«Los biólogos admiten —dice— que, en un cuerpo vivo, un órgano es un elemento diferenciado, tanto como decir creado o vuelto distinto de los otros elementos por las disposiciones particulares que él ha recibido. El hígado y el cerebro, el corazón y el estómago, pertenecen al mismo cuerpo, están hechos de los mismos elementos fundamentales, pero tienen cualidades de poderes diferentes; son los órganos.

»Hay vivos casi inorganizados. Lo son los animales llamados inferiores, en los cuales todos los elementos celulares, idénticos los unos a los otros por naturaleza y por

posición, sometidos al mismo régimen, hacen también el mismo trabajo; la decisión del todo no es más que él total de la decisión de las partes. Mas tan pronto como se organizan estas vidas inferiores, como se observa en las colonias animales, el régimen de igualdad se modifica de suerte que desaparece. Cada elemento o cada grupo de elementos se aplican a alguna función particular más o menos útil, agradable, noble y activa, y estas funciones y estos elementos se subordinan por sí mismos los unos a los otros; como consecuencia de este orden, cada función se cumple mucho más rápidamente y mucho mejor. Hay, pues, progreso, pero al mismo tiempo principio de desigualdad».

Así, una sociedad orgánica, jerarquizada, protegida en la cúspide por un poder independiente de la nación, aunque fundado en ella, tales son las condiciones exactas del mantenimiento de la nación.

Es evidente que Maurras, después de haber establecido lo que él consideraba como las bases esenciales de una sociedad orgánica y jerarquizada, no podía considerar la cuestión del sufragio electoral bajo el mismo ángulo individualista que los demócratas.

«La elección —dice él— puede, en rigor, expresar la suma exacta de los intereses particulares a representar. Pero será un gran error concebir el interés general como una simple suma de intereses particulares. Es esto, pero es también otra cosa, como el agua es oxígeno e hidrógeno con alguna cosa más, a saber, la disposición de sus componentes. La noción del interés general supone, asimismo, un elemento material nuevo o que no se encuentra más que en dosis insensibles en la suma de los intereses particulares; es la inquietud y la suputación del porvenir. Los intereses particulares son de orden inmediato. En política, están enfocados hacia el presente. Por el contrario el interés general de un gran Estado implica a cada instante el sacrificio de un bien próximo con vistas a desarrollos ulteriores».

La misma idea de representación nacional se le aparece desprovista de todo significado en régimen democrático. «"Uno no se representa ante sí mismo." Maistre ha visto esto perfectamente. Uno envía un otro yo hacia alguna cosa o hacia algún otro distinto de sí mismo. La idea de una representación, que sea también soberanía, confunde dos funciones distintas y las cierra a medida que las aplica a colectividades más densas y más complejas; la cuestión no se plantea en absoluto para las ciudades muy pequeñas, hechas de pequeños intereses muy simples. Representar a un gran pueblo en el interior o en el exterior, no es gobernarlo y nada le dispensa de ser gobernado».

Y Maurras lanza la condena definitiva, la más rotunda que haya sido dirigida contra la ley democrática:

«.Una ley justa no es en absoluto una ley regularmente votada, sino una ley que concuerde con su objeto y que convenga a las circunstancias. No se la crea, se la saca y se la descubre en el secreto de la naturaleza de los lugares, de los tiempos y de los Estados».

Y dirá aún:

«En una sociedad bien construida, el individuo debí aceptar la ley de la especie,; no la especie perecer por la voluntad del individuo».

La política no es, por consiguiente, el juego de los partidos, de las pasiones, de las ideologías. No es el ejercicio de una libertad sin límites por parte de un individuo igual a su vecino, «es la ciencia y el arte de la vida de los Estados». Es, pues, «la ciencia de su naturaleza y de sus leyes». Ella no dicta reglamentos universales, valederos para todos los tiempos y para todos los lugares porque «cada Estado depende de sus antecedentes históricos y de su configuración geográfica, como cada hombre de sus antepasados y de su país»

Se comprende entonces que, en el orden de urgencia de los medios a emplear para restaurar la Ciudad, Maurras coloque la política. Es su famosa fórmula de la «Política ante todo».

Esto se le ha reprochado. Él respondió en francés y en latín, porque era, principalmente, de ciertos medios eclesiásticos de donde le llegaba la crítica.

«La reja que se hunde y labra —replica Maurras— tiene más importancia para la obra de labranza que el buey cuyo oficio no es más que arrastrar el arado y, sin embargo, es el buey quien pasa delante y no se puede invertir esta clasificación natural bajo pretexto de que ella atestigua una relación insuficiente de la importancia y de la utilidad de la reja. El buey es para la reja, pasa, en consecuencia, antes, como el medio de llegar a un fin es utilizado antes de estar en este fin. Un axioma de filosofía escolástica enseña una cosa que se asemeja bastante a esta parábola de buen sentido y de sentido común: Finis est prior in intentione sed est posterior in executione»..

«Cuando nosotros decimos "Política ante todo", decimos: la política primero, primero en el orden del tiempo, de ningún modo en el orden de la dignidad. Es tanto como decir qué la carretera debe ser tomada antes de llegar a un punto final. La flecha y el arco serán usados antes de alcanzar el blanco; el medio de acción precederá al centro de destino».

Habiendo devuelto así a la política su dignidad de medio, vamos a ver a Maurras devolver a la cualidad de medios dos falsos dioses de la sociología contemporánea, que se hallan muy sorprendidos de estar juntos: la libertad y la autoridad.

Existe sobre esto una página muy curiosa, una de las últimas que haya escrito:

«Si la libertad es reina y diosa —dice—, no puede haber libertad contra ella, ergo ya no la hay en ninguna parte. Ser libre es la condición de estar sometido al Dios liberal o libertario en acto de maridaje o de asociación; esto se llama estar encadenado en todas las Lenguas del mundo. Este falso Dios contradictorio hace reír. El primer espíritu libre

llegado comienza por no querer. En sí la libertad no es un dios, ni un principio, ni un fin Repitamos: ¿La libertad de quién? ¿La libertad de qué? ¿No la del asesino? ¿No la del bandido? Esto es según quien la juzgue. No es más que un medio, entre otros, para obtener el orden y la paz o lo contrario. La autoridad que reside- en una esfera superior no es, tampoco, más que un medio. ¿Se me ha oído nunca hablar del principio de autoridad? Por mucho que se suponga, nunca se encontrará un texto mío. La autoridad tiene también este fin superior: el Bien; este Bien que nosotros apuntamos en todas partes y siempre, y que permite, esperando lo mejor, juzgar de todo en Política».

Maurras no niega la libertad, únicamente comienza por quitarle su «L» mayúscula y exige «un complemento gramatical que la determine».

«¿La libertad de quién? ¿La libertad de qué?»

«Decir libertad es decir poder, fuerza, potestad sobre alguien o sobre alguna cosa. Si se alarga esta idea, aún vaga, de una potencia hasta su punto de aplicación social o personal, ¿qué es lo que hay?

»Lo lamento: hay una autoridad...

»La libertad de un ciudadano es la parte que se le permite tomar en los asuntos públicos: autoridad. La libertad de enseñanza es el medio de profesar y de propagar una doctrina entre los alumnos, que se tenga el poder de reunir. Es, pues, aún una autoridad.»

«Así, consecutivamente, cuando la doctrina liberal pone en oposición libertad y autoridad, opone términos que no representan más que una sola y misma cosa en dos estados de su producción».

Y con dialéctica extremadamente concisa, Maurras desmonta el mecanismo de la falsa oposición libertad-autoridad.

«¿Qué es, pues, la libertad? Un poder. Lo que no es nada en absoluto, no es libre en absoluto. Lo que puede mediocremente es mediocremente libre; lo que puede infinitamente es también libre infinitamente. Una de las formas del poder es la riqueza. Otra de las formas es la influencia, es la fuerza física, es la fuerza intelectual y moral

»¿Sobre quiénes se ejercen diversamente los poderes diversos? Sobre los hombres. ¿Y este poder a quiénes pertenece? A los hombres. Cuando una libertad humana se halla en su punto más alto y ha encontrado humanos objetos a los que aplicarse e imponerse, ¿qué nombre toma? Autoridad. Una autoridad no es más que una libertad llevada hasta la perfección».

Limitar la libertad, pues, se reduce a limitar las autoridades desarregladas, peligrosas por su poderío o que no se sabría dejar sin control.

Una de las libertad-autoridad que más preocupa a Maurras en las instituciones democráticas es la de la plutocracia. Había señalado en el Porvenir de la Inteligencia que «siendo el público rey de nombre, cualquiera que dirija la opinión del público es rey de hecho» y nada impide pensar que el carácter hereditario de la Monarquía, que, librándola de las presiones plutocráticas, en gran parte, puede «proporcionar un patronazgo sobre las fuerzas que el Dinero intenta oprimir», haya sido uno de los más importantes motivos de la conclusión monárquica del nacionalismo integral.

Queda la impresión de que Maurras se preocupaba poco de la cuestión social. Sin embargo, se haría un

gran volumen con todas las páginas que le ha consagrado. Pero que ha dado preferencia en su actividad a la política es indiscutible. Ello es explicable por otra parte y no se trata aquí de una falta de interés por su parte, sino de un orden de urgencia..

«Siendo la economía la ciencia y el arte de mantener a los ciudadanos y a las familias, de convidarlos al banquete de una vida próspera y fecunda, es uno de los fines necesarios de toda política. Es más importante que la política. Ella debe, por consiguiente, venir después de la política, como el fin viene después del medio, como el término está situado al final del camino, porque, repitámoslo, hay que tomar el camino si uno quiere alcanzar el término».

Y dice aún:

«En todo intento de arreglar la cuestión social, la abolición previa de la democracia se impone exactamente, como las precauciones de la asepsia en el tratamiento de una plaga». Todo le parecía falso en la forma en que se plantea la cuestión social. «Se plantea en términos subjetivos, es decir, con respecto a los sujetos en causa: patronos, obreros, proletarios, propietarios. Esto es natural en la República democrática, donde todo depende y debe depender de la voluntad de los individuos y quiénes votan.» Pero ésta no es la posición que conviene adoptar. «Es preciso plantear la cuestión social con respecto a lo que es su objeto»57.

«Los marxistas —dice— sostienen que en obreros y patronos de la misma industria o de la misma empresa hay un interés común vital, pero que no lo hay entre estos mismos obreros y sus patronos.

Idea manifiestamente falsa —replica Maurras—. Existe entre obreros y patronos la comunidad de intereses de la industria que les permite vivir. Obreros y patronos de la industria del acero tienen en común gl interés de su fabricación. Si ella cae, ellos caen. Ellos languidecen si ella languidece.»

También en la lucha de clases una sabia doctrina la sustituirá con no «ya el entendimiento de las clases, sino la integración de los productores en el interés de la producción y en su interés».

Maurras no es tierno con el capitalismo y se sorprenderían, sin duda, muchas gentes preguntándose de quién es el texto siguiente y descubriendo, después de haberlo leído, que es una página de Maurras:

«La historia de la gran industria lo atestigua: si el proletario resiste, si esta resistencia toma la forma de una ofensiva violenta, no es él quien ha comenzado; la opresión o la explotación capitalista es la primera en comenzar».

Y Maurras llega incluso a escribir:

«Hay oposición, contradicción en ángulo recto, entre el marxismo igualatorio internacional y la protección de la Nación y de la Patria. Pero un socialismo liberado del elemento democrático y cosmopolita podrá amoldarse al nacionalismo, como un guante bien hecho a una bella mano».

Maurras, por tanto, no ha podido eludir esta atracción, que era evidente desde Drumont y Barres, de un nacionalismo socialista y que no es, por otra parte, más que la consecuencia lógica de la condena de la plutocracia y del liberalismo económico. Pero porque se ha convertido en una palabra vaga, que abarca ideologías muy diferentes, el socialismo tiene algo de equívoco. Maurras prefiere referirse a la organización social que él preconiza bajo su verdadero nombre: la Corporación.

Charles Maurras murió el 16 de noviembre de 1952 tras haber recibido la Extremaunción y pedido su rosario.

El canónigo Cormier, que asistió a Maurras en los últimos meses de su vida, ha contado en dos libros dramáticos —Mis charlas de sacerdote con Carlos Maurras y La vida interior de Carlos Maurras— lo que fue la lucha constante de Maurras contra la insatisfacción de su espíritu ante el problema de la existencia del mal.

«Imposible ir más allá. El Mal sería el fracaso de Dios. ¿Cómo conciliar la existencia de un Ser Único perfectamente poderoso, sabio, justo y bueno con el Mal, que también existe y que es la negación de toda perfección?

»Topaba sin cesar con este dualismo que su razón era incapaz de reducir a la unidad. En el transcurso de una de las charlas que tuvimos hacia el final de su vida, Maurras confesaba aún esta impotencia. Reconocía que tenía dificultad en no ser maniqueo. La antigua herejía oriental y mediterránea, que había retenido cautivo a san Agustín durante años, atormentaba sin cesar al hijo del Mediodía. Acaso era demasiado de su tierra y contaba con cátaros entre sus lejanos antepasados».

Pero a Dios, en su hora, cuando ésta llega, le basta un niño, como el que san Agustín encontró queriendo meter todo el mar en un hoyo cavado en la arena de la playa, para someter a los Agustines y a las mejores inteligencias a la verdad.

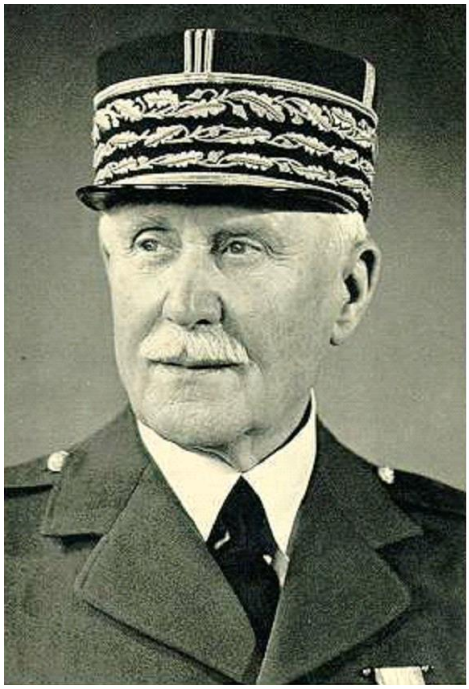
Así, por su cristiana muerte, Maurras coronaría su obra. Toda su vida había tenido el vivo sentimiento de que aquélla era una construcción inacabada y sufría. No lo era «ni por voluntad» ni «por elección de su corazón-», decía él, y siempre fue un alma de buena voluntad. La Gracia le debía vencer en plena posesión de sus facultades intelectuales.

«Todo hombre —había escrito él antaño— es esbozo que se acaba a medida que tiene más cerca de él esta madre de la Verdad y de la Belleza: la Muerte. Sólo ella le acabará. La verdadera Belleza está al final de las cosas.»

La Belleza de la obra de Maurras acabó el 13 de noviembre de 1952, en el momento en que, con las manos juntas y recitando el Confíteor, recibió la absolución.

V

PHILIPPE PETAIN



MARISCAL DE FRANCIA O LA REGENCIA DEL NACIONALISMO

"La vida no es neutral: consiste en tomar partido atrevidamente. No hay neutralidad posible entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, entre la salud y la enfermedad, entre el orden y el desorden."

Revue des deux mondes, 15 de agosto de 1940.

Nuestro objeto no es juzgar la obra histórica del mariscal Pétain, sino exponer su doctrina.

Sin embargo, no podemos silenciar las circunstancias en las cuales fue definida y ensayada.

Es en la Prusia de 1806 en la que hay que pensar si se pretende situar con exactitud la empresa del mariscal Pétain entre los años 1940-1944. El problema era el mismo: preparar las bases de un Estado renovado, durante y a pesar de la ocupación extranjera. Es esto un trabajo de extrema dificultad que requiere un silencio total de la Nación, una

aquiescencia muda hasta el objetivo final y la suficiente fuerza de carácter para desdeñar el inconveniente que representa la ocupación extranjera y no pensar sino en lo permanente que es la revolución a realizar en los espíritus y las instituciones.

La solución más fácil es evidentemente la actitud romántica de la rebelión contra la derrota, no obstante sufrida, sin hacerse preguntas sobre las causas de esta derrota.

¿Una política de corazón o una política de espíritu? Tal fue el dilema de los años 1940.

Yo pienso que hoy día hay la prueba, suficientemente comprobada, de que, por no haber querido seguir la política del espíritu, es decir, la de la reforma de las instituciones y de las costumbres, Francia sufriría ahora nuevas derrotas sin que, esta vez, ningún aliado acudiese artificialmente a poner fin a su desastre.

Si los franceses hubiesen escuchado al mariscal Pétain y le hubiesen seguido en la vía de la reforma intelectual y moral que él proponía, esto no habría impedido la liberación del territorio en 1944 y, por añadidura, habría contribuido a ella, con lo que de rechazo los problemas planteados por el Terror de los años 1944-1945 no hubiesen existido y no existiendo las causas de nuevas derrotas francesas, éstas no habrían tenido lugar.

«¿Suponéis que los métodos y los hombres que han conducido al país al desastre podrían devolverle su grandeza?», preguntaba el mariscal Pétain en 1943. Y añadía:

«Yo os lo digo con toda mi convicción: si la paz que esperan los malos franceses consiste en volver a las costumbres políticas, económicas y sociales de antes de la guerra, Francia no se levantará jamás.».

¿Puede decirse que el porvenir no le haya dado la razón?

Él no disimulaba la dificultad de llevar a cabo una Revolución nacional en las condiciones históricas en que el país se hallaba.

«Debemos, trágicamente, realizar en la derrota la revolución que, en la victoria, en la paz, en el acuerdo voluntario de pueblos iguales, no hemos sabido en cambio concebir».

Y, no obstante, era necesario hacer esta revolución. Era, asimismo, una obligación, porque da vida no es neutral; consiste en tomar partido atrevidamente. No hay neutralidad posible entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, entre la salud y la enfermedad, entre el orden y él desorden».

Así planteado, el problema se convertía en una obligación moral a los ojos del mariscal. Él haría la Revolución «desde arriba» y ella descendería «seguidamente, hasta las bases mismas del Estado y de la Nación».

¿Cuál sería su carácter?

Tendería a crear una sociedad orgánica. Aquí está evidentemente la concepción común a todas las revoluciones antiliberales. Se reconocen por el lugar que asignan al individuo en el Estado. «No se trata de hacer revivir más o menos tal o cual concepto caduco, ni de sacrificarse a tales o cuales errores qué, por ser compartidos por un gran número de individuos, no por ello se convierten en verdades.»

«Lo que yo deseo —dice él— es asegurar una representación real de las fuerzas vivas del país.

»Las asambleas (nacionales, regionales, departamentales o municipales) no representarán ya una polvareda inorgánica de individuos, sino la nación misma con sus cuadros tradicionales.

»Serán la representación tan exacta como es posible de las fuerzas espirituales, morales y económicas del país.

»Yo querría que se hallase el eco y el reflejo del despacho del pensador, del escritorio del escritor, del banco del artesano, del estudio del artista, de la tienda del comerciante, de la fábrica del obrero, del campo..., del campo sobre todo, donde él paciente campesino siembra el trigo, corta la vid y recoge la cosecha» .

Esta concepción que tiende a considerar al individuo a través de las funciones que desempeña en la sociedad, dicho de otro modo, como miembro específico del cuerpo social diferente de los otros, teniendo un valor propio por y en su función social, es una idea común a todas las teorías antiindividualistas. Más que en otras partes, acaso deba ser recordada en Francia. En todo caso, el mariscal Pétain la recuerda constantemente.

Para él, es necesario «restablecer al ciudadano en sus derechos en la realidad familiar, profesional, comunal, provincial y nacional.

»Es de esta realidad de la que debe proceder la autoridad positiva y sobre ella se debe fundar la verdadera libertad, porque no hay y no debe haber libertad teórica y quimérica contra el interés general y la independencia de la nación.

»No bastará ya contar los votos; se precisará pesar su valor para determinar su parte de responsabilidad en la comunidad».

Así, sin negar el fundamento popular de «la autoridad positiva», el mariscal Pétain entiende que ella debe ser el producto de voluntades en las que la valía habrá sido juzgada previamente, cuya parte en la constitución de «la autoridad positiva» será función de esta valía y esta autoridad será, al mismo tiempo, una «responsabilidad en la comunidad».

E insiste reiteradamente: «El último principio da a la Revolución nacional uno de sus significados esenciales»

Refiriéndose al pasado, lo aclara por la crítica que hace de la concepción que propone del nuevo Estado:

«Hemos practicado —dice— un régimen político en que el principio de la irresponsabilidad era planteado de la base a la cumbre del Estado: irresponsabilidad del cuerpo electoral, irresponsabilidad del poder legislativo, irresponsabilidad del poder ejecutivo (salvo para el caso de alta traición), incompetente no siendo moderado. Es la causa de que hayamos salido por la puerta de la desgracia».

La formación militar del mariscal Pétain le hace sentir probablemente de un modo más vivo que cualquier otro la irresponsabilidad del régimen democrático. En el ejército hay en cada escalón un responsable y la incompetencia es considerada como un impedimento para ocupar determinadas funciones. Se es responsable ante alguno; otros son responsables ante vosotros según una escala jerárquica constante.

Ahora bien, el Estado que concibe el mariscal Pétain será un Estado «jerárquico y autoritario, fundado sobre la responsabilidad y el mando, ejerciéndose de arriba abajo a todos los niveles de la jerarquía».

«La jerarquización de una sociedad —insistirá— implica el ejercicio de la responsabilidad en todos los niveles. Ser responsable es ser capaz de responder de lo que se ha hecho. El sentido de la responsabilidad es la característica de todo ser sano y normal. El deseo de la responsabilidad es el signo distintivo del jefe. La necesidad de responsabilidades cada vez mayores expresa el poder de ascensión de un hombre en la jerarquía social o nacional».

Y, si él no niega que el Estado debe ofrecer a los hombres «iguales posibilidades» ante la vida y «hacerlos iguales» ante la ley, «estos diversos modos de igualdad —dice— deben encuadrarse en una jerarquía racional, fundada sobre la diversidad de las funciones o de los méritos, y ordenada, asimismo, hacia el bien común».

Con las nociones de autoridad, de jerarquía y dej responsabilidad, la que se repite más a menudo en loa discursos del mariscal es la de Comunidad. Comunidad de destino hecha acaso más sensible por las pruebas que atravesaba Francia.

«En las desgracias de la patria —dirá—, cada uno de nosotros ha podido darse cuenta de que no hay destino individual y que los franceses no existen más qué por Francia.

»Arrojados fuera de sus casas, lejos de sus campos, de sus profesiones, reducidos a la condición de nómadas, millones de nuestros ciudadanos han aprendido por una cruel experiencia que el hombre reducido a él solo es la más miserable de las criaturas.

»En este naufragio de todas sus seguridades consuetudinarias, en lo que quedaba de sus poblaciones, de sus familias, de sus hogares, es a lo que han pedido ayuda, es en lo que aún subsistía de la nación en lo que ellos han buscado socorro. Puede que ésta gran y

terrible lección les sirva. La naturaleza no crea la sociedad a partir de los individuos; crea los individuos a partir de la sociedad.

»Si el individuo pretende separarse de la sociedad material y nutricia, sé deseca y muere sin dar fruto...

»El individualismo recibe todo de la sociedad y no le devuelve nada. Él desempeña respecto de ella un papel de parásito.

»Cuando son fuertes y ricas, las sociedades pueden soportar cierto grado de parasitismo. Si este grado es rebasado, la sociedad se hunde y sus parásitos con ella... Sólo el don en sí da su sentido a la vida individual enlazándola con alguna cosa que la supere, que la ensanche y la magnifique. En una sociedad bien hecha, el individuo debe aceptar las leyes de la especie, la especie no debe sufrir las voluntades anarquices de los individuos y esto en interés de los individuos mismos... El nuevo espíritu debe ser un espíritu de comunión nacional y social. Profesar el nacionalismo y pretender permanecer individualista es una contradicción insostenible» .

Esta noción de Comunidad no la limita el mariscal Pétain a los vivos. Para él, «un pueblo no es un número determinado de individuos arbitrariamente contados en el seno del cuerpo social y comprendiendo sólo los nativos el sexo masculino llegados a la edad de la razón. Un pueblo es una jerarquía de familias, de profesiones, de municipios, de responsabilidades administrativas, de familias espirituales, articuladas y federadas para formar una patria animada de un movimiento, de un alma, de un ideal, motores del porvenir para producir en todos los escalones una jerarquía de los hombres, que se seleccionan por los servicios prestados a la comunidad, en la cual un pequeño número aconseja, algunos mandan y, en la cumbre, es un jefe quien gobierna».

El nuevo Estado, tal como lo ve el mariscal Pétain, es una construcción jerarquizada que abarca todas las actividades nacionales, no para sustituir a las iniciativas individuales, sino para coordinarlas. Sólo él puede tener una visión de conjunto.

Esta jerarquía es una pirámide de jefes responsables en todos los escalones. En la cúspide, está el Jefe del Estado francés.

Ya no se emplea durante la Revolución nacional la palabra «República»; se dice «el Estado francés. Montesquieu se hubiese visto apurado para clasificarlo. Se acercaba, sin duda, más a las instituciones monárquicas que al sistema democrático.

VI

ENRICO CORRADINI

O EL NACIMIENTO DEL NACIONALISMO ITALIANO

"El productor y el soldado conquistan y la conquista sé llama imperio."..

Discurso de la Jornada Colonial, 1927.

El fundador del nacionalismo italiano fue el escritor Enrico Corradini.

Corradini nació el 20 de julio de 1865 en Samminiatello, cerca de Florencia. Tenía, pues, treinta años cuando la derrota de Adua vino a deshacer las esperanzas de Italia de participar a gran escala en las conquistas coloniales que Inglaterra y Francia realizaban entonces, conjuntamente, en esa África que los italianos consideraban como la prolongación histórica y natural del imperio romano.

Ahora bien, un grave problema se le planteaba a Italia: el de la emigración, en que se perdía tanto vigor y sangre italiana en beneficio de otros pueblos. La situación se presentaba de muy distinto modo que en Francia, en la que el nacionalismo se afirmaba conservador de riquezas morales y materiales de la nación, pero en donde no había —

salvo en Alsacia y Lorena— reivindicaciones territoriales que hacer valer y para la que las conquistas coloniales no eran un imperativo derivado de una urgente necesidad por resolver la cuestión demográfica como en Italia.

Desde sus orígenes, el nacionalismo italiano reclama «la autoridad del Estado para impedir la disgregación y la guerra, para reasumir los fines históricos del Risorgimento y comenzar una nueva fase de poder y de prestigio en el mundo»'.

Se van a encontrar en Corradini y los primeros doctrinarios del nacionalismo italiano todas las fórmulas que es habitual considerar como propias del fascismo, y buena cantidad de los reproches que se han dirigido a este último son erróneos. Mussolini no ha sido el inventor del aspecto imperialista del fascismo; lo ha heredado de Corradini.

Desde los primeros años del siglo XX se ve a Corradini crear en su obra personajes «.de carácter duro y solitario», como reacción al relajamiento de su época. En Julio César (1902), exalta el genio y la fuerza del hombre y de Roma, «en total antítesis con la visión democrática positiva, entonces de moda, de la formación del Imperio». Pero muy pronto no le basta con crear personajes imaginarios; piensa en intervenir directamente en la política italiana y funda, en noviembre de 1903, una revista —El Reino—, anunciando en estos términos el fin que se propone:

«Mis amigos y yo tenemos un solo fin: ser una voz entre todas las que se lamentan y se indignan de la flojedad que caracteriza la hora nacional presente..., una voz entre otras para avergonzar a los que hacen todo para ser vencidos Para avergonzar a la burguesía italiana que reina y gobierna.»

Del movimiento intelectual suscitado por Corradini debía nacer, en el transcurso de una reunión mantenida en el Palacio Vecchio de Florencia, en la sala de los Duocento, el 3 de diciembre de 1910, la Asociación Nacionalista Italiana.

Ésta iba a reunir a los hombres que habían «concitado la idea nacionalista e imperialista y los principios del sindicalismo revolucionario».

Están Luis Federzoni, que se había señalado por sus campañas irredentistas en el Trentino; Vicente Picordi, de la Reseña contemporánea; Gualterio Castellani, etc.

El 1 de marzo de 1911, elegido voluntariamente el preciso aniversario de la derrota de Adua, salió el primer número de Idea Nacional, semanario cuyo comité de dirección comprendía a Corradini, Federzoni, F. Coppola, R. Forges-Davanzati y M. Maraviglia.

No se comprendería en absoluto la famosa exclamación de Mussolini en el Palacio de Venecia, durante la guerra de Etiopía —«Adua ha sido reconquistada!»—, si no se descubriese la respuesta en la llamada lanzada casi medio siglo antes por Idea Nacional.

Mussolini no innovó nada; realizó.

La Idea Nacional se proponía lo siguiente: 1) recordar a los italianos el sentido y el conocimiento del genio de Roma y del Imperio; 2) liberar la cultura universitaria de la imitación extranjera; 3) despertar el sentido y la opinión del Estado oponiéndose a la disgregación de partidos y clases y al individualismo crónico de los italianos; 4) restablecer el prestigio de la Monarquía y considerar a la Iglesia como la institución secular y gloriosa de la vida religiosa nacional e internacional; 5) reforzar la organización militar del Estado; 6) encauzar todas las energías hacia la conquista colonial de África para obtener el terreno, de una emigración italiana no servil; 7) combatir en el parlamentarismo y en la democracia masónica la corrupción y la extrema decadencia de las instituciones y de las fuerzas políticas herederas del Risorgimento; 8) combatir en el socialismo la perversión de todo un pueblo hecho enemigo de la patria y extraño y hostil al Estado; 9) combatir en la democracia parlamentaria y masónica, al igual que en el socialismo, dos internacionalismos, uno burgués y el otro proletario, pero ambos enemigos de la Nación; 10) considerar la política extranjera como la misión más importante del Estado; 11) promover la solidaridad de todas las clases para alcanzar un mayor bienestar colectivo en la lucha económica y política entre las naciones.

En 1912, la Asociación Nacionalista proclamaba la antítesis existente entre el principio nacional y el principio democrático y manifestaba que era incompatible pertenecer a la Masonería y al Nacionalismo. Esto desencadenó una violenta campaña antimasónica y es curioso señalar que, en la misma época, Mussolini denunciaba la acción corruptora de la Masonería en el seno del partido socialista en el que él militaba.

En 1913, Federzoni y Pedro Foscari entraban en la Cámara como diputados nacionalistas.

En mayo de 1914, la Asociación Nacionalista proclamaba la incompatibilidad existente entre el nacionalismo y el liberalismo, rechazado como doctrina económica y política. Una escisión debía seguir a esta toma de posición y grupos nacionalista-liberales se agruparon en torno al periódico Acción de Bolonia, pero la orientación nacionalista quedó resueltamente antiliberal.

Después de la guerra, los nacionalistas adoptaron como uniforme la camisa azul, que sólo abandonarían en marzo de 1923, cuando la unificación del nacionalismo y del fascismo.

La Idea Nacional era diario desde 1914. En 1925 se fusiona con la Tribuna.

El fascismo llevó a cabo los fines esenciales de la Asociación Nacionalista.

Señalemos que el primer ministro de las colonias de Mussolini fue Federzoni, uno de los fundadores de la Asociación, cuyo papel principal había sido mantener en constante alerta a la opinión italiana respecto a la necesidad de la expansión en África para realizar, en tierra italiana, una emigración no servil. Corradini, que había permanecido,

en 1909, en Brasil y en Argentina, volvió con la visión de lo que podría hacer la colonización italiana en las tierras que le pertenecían y toda su obra está influida por ello.

La obra de Corradini es inmensa. Lo que hoy día llama la atención es que se halla en ella lo esencial de la ideología fascista y hasta ciertas expresiones, como la famosa evocación de las «naciones proletarias», que todo el mundo atribuye a Mussolini. Éste es, simplemente, el título de una conferencia pronunciada en 1911 por Enrico Corradini: «Las naciones proletarias y el nacionalismo».

Corradini declaraba que el nacionalismo italiano debía tender a situar los problemas de la vida nacional sobre el plano de la política extranjera, porque, decía, «las condiciones de vida de una nación están ligadas a las condiciones de vida de otras naciones».

Para ciertas naciones, esta ligazón es «subordinación y dependencia, dependencia económica y moral, aunque no exista dependencia política». Ahora bien, Italia es, precisamente, una de estas naciones y la dependencia en la cual se encuentra es grave. Ella se debe manumitar, como se ha manumitado de la dependencia política. Italia es una «nación proletaria».

Y Corradini declaraba que el nacionalismo debía ser «para toda la nación» lo que el socialismo representaba para sólo el proletariado, es decir, un intento de redención.

Para alcanzar este fin, el nacionalismo debía proporcionar a Italia una nueva clase dirigente y crear una nueva clase de «productores» (retengamos el término de «productores», que tomará el fascismo y que contiene en germen toda la noción corporativa del Estado). El Estado debe ser lo bastante fuerte para suscitar, disciplinar y conducir con el máximo vigor las energías productoras, pero sin intervenir en la gestión de las empresas.

La influencia nietzscheniana en Corradini, como en Mussolini, es innegable. Aquélla fue enorme entre los hombres de esta generación. Para Corradini el Superhombre «adquiere en seguida un nombre y un semblante. Se convierte en Julio César, el creador del Imperio» .

«Lo que les falta, ante todo, a los italianos —opina él— es la conciencia del pasado, de la Tradición nacional romana, porque, en su ilusión de conquistar una mayor libertad individual, han destruido el organismo espiritual que une a los vivos con los muertos y con los que nacerán. Se hace de la escuela un lugar de instrucción cuando ella es o debería ser un lugar de educación.»

La familia misma ha perdido el sentido de su misión y, no .obstante, dirá Corradini en una muy bella fórmula, «cada familia era una dinastía y la nación una sociedad1 de reyes», y la jerarquía de la familia se reflejaba en la de la sociedad.

Corradini es, por tanto, tradicionalista y, al igual que los maestros de la escuela nacionalista francesa, ve en la Revolución de 1789 la causa de la gran ruptura del equilibrio en la Sociedad.

«Ya no existen jerarquías —escribe—. Por un lado los individuos; por el otro la humanidad. Cada idea, cada principio debe correr los azares de plebiscitos según el acuerdo o él desacuerdo de los intereses»6.

Es preciso reedificar la Sociedad con la ayuda de los Superhombres, pero ¿a partir de qué elemento?

A partir de la Nación. ¿Por qué? Pues porque las naciones existen. «Las naciones son hechos históricos que acontecen y acontecerán. Una nación es un hecho geográfico, es un hecho climático, es un hecho étnico. Se discute sobre el valor de la raza en la composición del pueblo, pero no se puede discutir sobre la mezcla de las sangres, sobre las diversas composiciones de sangre que hacen a los italianos, los franceses, los españoles, los alemanes, los ingleses y así ininterrumpidamente' diferentes entre ellos.

»Por otra parte, la nación es un hecho histórico propiamente dicho; un hecho de lengua, un hecho de cultura, un hecho de política».

Pensar que las naciones podrían fundirse en una comunidad más amplia, como las ciudades se han fundido en la nación, es una deducción obtenida «por una analogía errónea», porque las ciudades están agrupadas, sin duda, para aumentar su desarrollo, pero, quizá, sobre todo, para resistir contra el exterior. «Más que la voluntad de los hombres del país, la voluntad de los extranjeros ha formado la nación con las guerras, las invasiones y las deportaciones. Es posible que ninguna nación hubiese nacido sin la lucha exterior, porque, sin ésta, no habría habido la necesidad de unirse, no hubiese existido la necesidad de una enérgica voluntad común y las revoluciones hubieran tendido siempre más a desunir, o bien la inercia tendido siempre más a corromper o a debilitar.

»Los naciones han surgido porque ha habido un antagonismo y, en cierto modo, no son más que la consolidación de un estado de guerra permanente de los unos contra los otros.»

Y, de esta comprobación, Corradini va a sacar una afirmación que será la base de la voluntad de poderío italiano prefascista y fascista:

«Dos fuerzas actúan juntas en la vida: una fuerza de asociación (alianza de elementos de identica afinidad para la defensa común) y una fuerza de lucha. Suprimid la lucha y suprimís la vida. O bien el hombre se encuentra de pie para luchar o bien yace, cadáver, abandonado en su caída. La vida es por su naturaleza misma dramática».

Ahora bien, la lucha supone un objetivo, un fin, una misión. Por ello, a los ojos de Corradini, «una nación es, sobre todo, un consentimiento de generaciones que se suceden para cumplir una misión a través de los siglos. Destruid la misión, oscura en las multitudes, clara en los jefes, ya sean cónsules o reyes, senado o parlamento, aristocracia o democracia; destruid esto, es decir, el deber que nace hoy día de la obra de ayer, siempre más vasta, y habréis destruido la nación. Habréis destruido la historia de la nación y no os quedará más que la crónica».

Para Corradini, las naciones actúan en el mundo como las familias en la Ciudad. «La familia es el hombre que cuenta con la fuerza de las generaciones y con esta fuerza cumple todo lo que no le está permitido al individuo. La nación es una fuerza que cuenta con la fuerza de una multitud de generaciones con las cuales se crea la historia del mundo».

Y en un razonamiento riguroso, Corradini va a establecer que la nación es «una persona espiritual».

«Sobre el territorio —escribe en "La unidad y la potencia de las naciones"— la raza forma su nacionalidad. Los oíros elementos son la historia, la lengua, la religión, la obra de la civilización y las instituciones políticas. Todos contribuyen a la formación. La raza aporta sus gérmenes espirituales para formar el espíritu de la nación. El territorio mismo, según su naturaleza, posición geográfica, terrestre y marítima, o simplemente terrestre, según su extensión y su productividad, es farmador de la raza en su función de elaboración de la nación, que es de naturaleza espiritual.

»La nación es, pues, en su cuerpo físico, una comunidad espiritual.»

He ahí su naturaleza definida.. Es la comunidad espiritual de todas las generaciones que han existido bajo su nombre; es deciiv que no es su suma, sino su unidad.

«La nación es una persona espiritual».

Esta unidad fundamental de la nación, Corradini le dará al Estado la misión de realizarla y de mantenerla. Incluso en esto él ocupa una posición que el fascismo no hará más que recoger.

«La nación —dice Corradini—, a través de la lucha de sus elementos, realiza, gracias al Estado y en el Estado, su unidad fundamental para transformarla en potencia, combatir en la competencia mundial y engrandecerse. La nación en su vida interna es unidad productiva, es organismo de trabajo y de producción, y en el plano exterior es unidad combatiente, transformada en organismo de poder.»

Para Corradini, el nacionalismo es también, obligatoriamente, «una forma de vida colectiva» u. Es «la doctrina de los que consideran la nación como la más vasta unidad de la vida colectiva, como un verdadero y propio individuo mayor».

Y es esta forma de «vida colectiva» la que Corradini opone a los marxistas:

«El nacionalismo es, en suma, la reafirmación de la solidaridad nacional contra la lucha de clases; es el esfuerzo realizado para reponer en su lugar a las clases y subordinarlas de nuevo a los fines de la nación-» y es «en el Estado donde la nación expresa su virtud de organización, es decir, de transformación de sus elementos en órganos y de sus fuerzas en funciones de unidad viva». Dicho de otro modo: «.El Estado es la nación orgánica y activa».

El nacionalismo debió a las circunstancias, a las fuentes mismas de inspiración hacia las que estaba encauzado, el exhibir una romántica violencia, un imperialismo que el fascismo debería heredar medio siglo después.

La diferencia existente entre la tradición de Roma y la realidad italiana era fácil de suprimir en los espíritus entusiastas; era más difícil de olvidar en los hechos.

En 1915, Corradini, con todos los intervencionistas, reclama «una guerra nacional, continuadora —dice— de la que nos ha dado la libertad y la unidad, una sola guerra popular reanudada con la misma religión de José Mazzini y con la misma espada, que José Gari-baldi».

Él espera que, con esta guerra, Italia consiga el Adriático, los Balcanes, el Mediterráneo, la apertura a Asia con los despojos del imperio otomano, la fortuna política, la seguridad militar en las fronteras, el retorno de los italianos de Trentino, Trieste, Istria y la Dalmacia.

«La lucha internacional —dice aún—, ¿es la guerra? Pues bien, ¡que sea la guerra! Y que el nacionalismo suscite en Italia la voluntad de la guerra victoriosa».

Y, sin embargo, él tuvo, en suma, una visión pesimista del futuro.

«Nuestro Imperio —escribe en 1912— será conquistado, organizado, conservado, y así tenderá a morir y entonces sólo faltará que otros nos expulsen como fueron expulsados nuestros antepasados los romanos. Pero el espíritu de lo que han hecho nuestros antepasados y de lo que hicieron los griegos perdura, transmitido en nosotros. Así, algo que nosotros no sabemos nos es pedido, no aún, pero nos es pedido por una humanidad que todavía no ha nacido».

Mussolini también hablará un día de estos imperios «que no duran», pero que, al menos, han «llegado a la grandeza, alcanzado una cima» y que «sobreviven en la memoria de" los hombres»,

Miguel Vivier ha hablado, muy justamente, de «romanticismo fascista», pero el nacionalismo, según la bella fórmula de Barres, es un «clasicismo». He ahí la primera diferencia entre las dos escuelas nacionalistas. Es importante.

VII

BENITO MUSSOLINI

DUCE DEL FASCISMO

"No me hago falsas ilusiones afirmando que la Idea Fascista será la Idea del siglo XX. Un eclipse de un lustro, incluso de diez años, no tiene ninguna importancia. Son los acontecimientos, en parte, y los hombres, por su debilidad, quiénes provocan hoy día este eclipse. Pero no se puede volver atrás. La Historia me dará la razón."

MUSSOLINI, Testamento político.

Benito Mussolini había nacido el 29 de julio de 1883, «un domingo de gran sol, de gran luz, cuando madura el trigo".

Él mismo dejó la descripción de su familia y de sus años de juventud:

«Mi padre no había ido nunca a la escuela. A los diez años se le envió a la vecina región de Dovadola para aprender el oficio de herrero. Volvió después a Meldola, donde fue

iniciado, entre 1875 y 1880, en las ideas internacionalistas. Convertido en maestro en su oficio, abrió un establecimiento en Dovia. El pueblo no disfrutaba de buen renombre. Las gentes se hallaban siempre en querella. Mi padre pudo encontrar trabajo y comenzó a difundir entre los aldeanos las ideas socialistas. Organizó un grupo numeroso, que fue, en consecuencia, disuelto por la policía.

»Yo era un chiquillo emprendedor y brusco. Más de una vez volvía a casa con la cabeza lastimada por una batalla a pedradas. Pero sabía tomar la revancha. Mi madre y mi abuela eran creyentes y practicantes y yo iba con ellas. Pero no podía permanecer mucho tiempo en la iglesia, sobre todo en las grandes ceremonias. La llama rosa de los cirios, el olor penetrante del incienso, él esplendor de las ropas sagradas, la voz arrastrada de los fieles y el canto del órgano me turbaban profundamente.»

Cuando su padre murió, en 1910, Mussolini escribió en su diario de entonces La lucha de clases:

«No ha dejado ningún bien material, sino un tesoro espiritual: la Idea.»

En algunas anotaciones se encuentra ya toda la personalidad de Mussolini. Por de pronto, la idea del jefe: «Mi padre organizó un grupo numeroso»; después, la sensibilidad italiana desgarrada entre la rebeldía socialista y la aceptación cristiana: «No podía permanecer mucho tiempo en la iglesia»; y, en fin, un gusto apasionado por el idealismo; nos ha dejado «un tesoro espiritual: la Idea».

El fascismo es, esencialmente, la concurrencia de un temperamento dotado de estas características y de una situación dada: la de la Italia de la primera mitad1 del siglo XX.

¿Cómo se realizó en Mussolini el paso del socialismo al fascismo? Pasar de una doctrina conocida a otra también conocida es una cosa, pero desarrollar una i forma de pensamiento supone una andadura muy interesante del raciocinio. Margarita Sarfati pretende que la influencia de Vilfredo Pareto fue decisiva en Mussolini: «Pareto le transmitió su manera tan particular de estudiar los problemas por una búsqueda experimental ágil y diestra. No se parte de ninguna teoría, de ningún sistema. Todo lo más, un sistema es adoptado como base y por hipótesis si puede explicar provisionalmente toda una serie de hechos». Esto es una especie de «empirismo organizador».

Mussolini es siempre considerado como «un hombre en marcha». Así llegó a firmar una serie de artículos: «El hombre que busca».

Un día que Margarita Sarfati le hizo notar que la víspera había tomado una decisión contraria a la que defendía hoy, él respondió simplemente:

«Señora, ayer y hoy son dos días diferentes.» Había tratado mucho a los revolucionarios rusos y leído enorme y entremezcladamente a Marx, Nietzsche y Jorge Sorel,

Schopenhauer y Maquiavelo. Y todo esto se metió en su gran cabeza de ojos fulgurantes mientras enseñaba el alfabeto a los chiquillos de Talmezzo.

Militará varios años en el partido socialista, en medio de las luchas de clanes y de facciones que fueron siempre características de la socialdemocracia y ocuparon más de la mitad de la vida de Lenin y a las cuales puso fin Stalin instaurando su autocratismo.

Cuando el 14 de noviembre de 1914 Mussolini lanza su Popólo d'Italia, se considera aún socialista, pero es un socialista nacionalista. Lenin había aprovechado la derrota de Rusia para provocar la revolución que derrocaría al zar y permitiría al bolchevismo establecerse. También Mussolini comprendió la importancia de utilizar la guerra, la gran exaltación de la guerra, para traer la revolución, pero él aprovechó la guerra victoriosa. Italia debe entrar en guerra y la generación del fuego hará la revolución que establecerá, dice él en 1915, cuando la fundación de los primeros Fascios de Acción: «Una nueva aristocracia revolucionaria». El fascismo y el bolchevismo, nacidos ambos de la conmoción causada por la guerra, han intentado resolver problemas fundamentales: el primero de la sociedad italiana; el segundo de la sociedad rusa. Porque el bolchevismo es ruso, «específicamente ruso», decía Mussolini, y Berdiaeff le daría la razón en esto. Mientras que Lenin copia a Pedro el Grande, Mussolini recurre al recuerdo imperial de Roma. Vladimiro Ilich y Benito Mussolini se hallan mucho más adentrados en el sentido histórico de sus pueblos de lo que se cree generalmente. Tienen, en todo caso, un rasgo común: son antidemócratas y fundan su legitimidad sobre una oligarquía de los mejores (el mesianismo de la clase obrera y la aristocracia del Partido).

Pero si Lenin no puede librarse del concepto de clases y de la locura sangrienta en que se sumirá Stalin, Mussolini se desembarazará rápidamente del falso dogma marxista del antagonismo de clases. Él ha observado que un poder independiente de las clases y moderador podría integrar a todas las categorías sociales en un conjunto único: el Estado.

Del fascismo queda una doctrina y una historia. Éstas no coinciden siempre porque entre ambas hay la movilidad del hombre que las inspira, que supo ver a menudo exactamente y no actuó siempre en consecuencia. Esto explica que el resultado de la experiencia no permita, necesariamente, juzgar la doctrina. Ésta debe ser estudiada aparte, sobre el plano de las ideas, como lo hubiese sido la obra de un escritor político que no se hubiera mezclado en la acción. Algo así como si Mussolini se quedase en esta concepción de la vida que le hizo decir un día:

«Si todo va bien, de aquí a treinta años yo tendré mi pequeño busto en algún jardincillo, cita de nodrizas y de chiquillos. A las ocho, tras el busto de Mussolini, murmurarán los enamorados. ¡Así sea!»

Una pregunta prejudicial: ¿el fascismo es un nacionalismo?

Para que haya nacionalismo, en el sentido barresiano de la palabra, es preciso que exista una nación. El nacionalismo no es anterior a la nación. Es necesario que esta nación exista y que ella tenga tradiciones, porque el nacionalismo es, esencialmente, la toma de conciencia de las tradiciones nacionales y la denuncia de los mitos, ideas y conceptos que, amenazándolas, pueden minar esta construcción histórica que es una determinada nación.

«¿Cómo ha nacido el fascismo en torno al cual se agitan tantas pasiones ruidosas de simpatías, odios, rencores y también incomprensiones?», preguntaba Mussolini en 1921. Y contestaría: «No ha nacido sólo de mi espíritu y de mi corazón; no ha nacido sólo de aquella reunión que, en marzo de 1919, tuvimos en uña pequeña sala de Milán. Ha nacido de una profunda, perpetua necesidad de nuestra raza aria y mediterránea, que, en un momento dado, se ha sentido amenazada en la esencia misma de su existencia por una trágica locura, por una locura mítica». Se refería al comunismo.

Así el fascismo menciona, precisamente, una tradición que él se propone defender. Mussolini hablará del «orgullo de nuestra italianidad» como de un «elemento vital del fascismo». Creará, asimismo, una fiesta fascista para replicar al 1 de mayo de los socialistas: la «Natividad de Roma», el 21 de abril. «.Este día, —dice— bajo el signo de esta ciudad, que ha dado dos civilizaciones al mundo y que le dará una tercera, nos volveremos a encontrar...»

.Se ve inmediatamente que la visión de Mussolini —como la de Corradini— se sale del marco nacionalista de la defensa de las tradiciones del reino de Italia, nacido cincuenta años antes. Es la tradición del imperio romano quien la inspira y la reivindica. No se habla de Italia, sino de una ciudad —Roma-—, que, en su espíritu, debe dar, por tercera vez, una civilización al mundo.

También es preciso tener presente al estudiar la doctrina fascista que ésta es un instrumento destinado a forjar un Estado que mira hacia un resplandor imperial. Se podrá, por tanto, hallar en la doctrina excelentes preceptos sobre la organización de la ciudad y juzgar de una manera más crítica su utilización por el Estado de sus fines imperialistas.

El fascismo, según Mussolini, es un hacer perpetuo:

«El credo fascista es un acto de fe heroica en la fuerza de la voluntad humana activa y consciente. Donde existe una voluntad, existe una senda».

Esta senda, Mussolini —como Corradini— comprende, sin hipocresía, que la puede abrir la guerra.

«No sólo —dice él— no creo en la paz perpetua, sino que la considero como deprimente, como una negación de las virtudes fundaméntales del hombre, que solamente se revelan a la plena luz del sol en el esfuerzo sangriento de una guerra».

En su Historia del Movimiento fascista, Joaquín Volpe insiste en la importancia considerable que tuvo la psicología provocada por la guerra en el pueblo italiano:

«Ella acercó a los elementos sociales que en su calidad común de combatientes estaban aún alejados unos de los otros; se introdujo en el medio ideal de la nación, en las clases y los grupos que estaban todavía desprovistos de una conciencia nacional o que le eran adversos. Puso de relieve, a la vez, la fuerza de" la masa y la fuerza de los individuos, así como de ciertas pequeñas formaciones selectas, compuestas de hombres dispuestos a todo, despertándose en la nación el sentido de la importancia de la fuerza de los individuos o grupos elegidos. Hizo encumbrarse, sobre la base de los méritos militares, a gentes del pueblo común o de la pequeña burguesía, que más tarde rehusarían volver a sus antiguos puestos, ejerciendo una acción enérgicamente revolucionaria en la sociedad italiana aún tan movible».

De hecho, esta sociedad italiana que Volpe describe como aún «tan movible», ha encontrado en la guerra, bajo el uniforme, a través de la jerarquía militar, la forma desuna sociedad fundada en el mérito, el valor y la dependencia del interés sólo de la Nación.

Esto fue en algunos un sentimiento exaltado. Cada individuo y la nación toda tuvieron la sensación de salir de la mediocridad, de acabar la obra del Risorgimento.

Pero al mismo tiempo que esta exaltación militarista y nacionalista se apoderaba de la generación del frente, la dominaba un sentimiento de frustración del hecho de que los Aliados «se esforzasen en reducir a nada nuestro mérito y los frutos de la victoria».

Estos vencedores volvían a sus casas con «una psicología de vencidos».

El ala avanzada de los intervencionistas no aceptaba el compromiso de la Conferencia de Londres que dejaba la Dalmacia a los eslavos. El asunto de Fiume demuestra claramente lo que había de espíritu «risorgimenista» en esta fracción de la opinión que, en algunos meses, alcanzará al naciente fascismo.

Este movimiento se va endureciendo cada vez más por el espíritu de abandono, de capitulación de loa antiguos neutralistas, liberales o conservadores.

Los socialistas quisieron entonces aprovechar este estado de espíritu de la burguesía. Quisieron reproducir en Italia la Revolución de Octubre que Lenin y Trotski acababan de hacer triunfar en Rusia.

Italia se dividía en dos: la de los que el disgusto, la lasitud, las desilusiones harán volverse hacia la idea de una revolución proletaria, «totalitaria y definitiva», que trastocaría todos los estamentos sociales, y la de los que, rehusando «volver la espalda a la guerra con rencor», recogerían la concepción misma de la guerra que acababa de ser traicionada: «La de una revolución contra una burguesía parasitaria, escéptica y

neutralista, contra la monarquía que era considerada como germanófila y ligada a la Triple Alianza y contra los imperios centrales, como representantes de la autocracia», pero que significaba también «Patria, Nación, ideales nacionales, solidaridad de clase, etc.».

Hay un jacobinismo indiscutible en este movimiento.

Como Corradini, Mussolini repite continuamente en su Popólo d'Italia: la clase obrera no puede hacer abstracción de la nación, porque las condiciones de existencia del proletariado italiano dependen exactamente «del prestigio y de la fuerza» del Estado al cual él pertenece. Es preciso dar a la guerra un contenido social, concebirla como una preparación para resolver ciertos problemas sociales,

El movimiento «antiguo combatiente», que, en la mayoría de los países, vuelve a las agrupaciones de antiguos integrantes de unidades o se encierra en la defensa de las pensiones e indemnizaciones concedidas por el Estado, se transforma en Italia, bajo la influencia de Mussolini, en movimiento político. Por lo menos, un gran número de antiguos combatientes le siguieron en este derrotero. Se trataba, principalmente, de los «intervencionistas», es decir, de los que, voluntariamente, habían querido, en 1915, la intervención de Italia en la guerra contra los imperios centrales, dando a esta intervención un significado político e irredentista en la tradición del Risorgimento.

A principios de 1919, Mussolini pensó en constituir un movimiento que reclamara una «continuidad del intervencionismo italiano». No se trataba de elaborar una doctrina, sino ole proclamar una voluntad de acción y él habla ya de «Fascios de Combate».

«No saliendo en absoluto —dice Volpe— del marco del "intervencionismo" como hecho dominante, se reconoce a sí mismo y d sus camaradas el derecho de defender la guerra y la victoria y transformar la vida italiana por medio de los mismos ideales que habían animado el "intervencionismo". No quiere establecer ninguna exclusión previa en cuanto a los medios para alcanzar este fin único y complejo, como tampoco en cuanto a la revolución. Pero es preciso que sea una revolución italiana y no moscovita. Esta revolución, por lo demás, ha comenzado bajo el nombre de guerra hasta 1918; es preciso llevarla a cabo.»

Este primer fascismo, doctrinalmente, se busca aún! Se halla en estado de esbozo. Posee una línea directriz general: la necesidad de la revolución para poner en orden la nación, no teniendo por finalidad más que el bien de la nación.

«Mussolini, al igual que quienes recurren a los sentimientos más que a los pensamientos y se proponen activar por este medio una acción destinada a ilustrar las ideas, se apoyaba más bien en lo vago.

»Nosotros aceptamos y fomentamos —decía—todo lo que sea hecho para el bien de la nación, rechazando todo lo demás. Punto de afirmación prejudicial, ni monárquico, ni republicano, ni católico, ni anticatólico, ni socialista, ni antisocialista».

Él va más lejos. Afirma que el fascismo «.deja de ser tal tan pronto como se ata a una afirmación prejudicial».

Esto acaso es lo que explica cómo, tras una tentativa larga y fecunda de institucionalización, el fascismo, al decir de Mussolini, volverá, con tanta facilidad, en los últimos meses de la guerra, a su pragmatismo original.

Mussolini quería «librar de toda traba a las fuerzas vivas de un pueblo para dejarlas actuar con la mayor espontaneidad posible en la solución de los problemas que la realidad plantea cada día».

En septiembre de 1919, el golpe de fuerza de D'Annunzio sobre Fiume desencadenó en toda Italia un movimiento de carácter romántico. El comandante vio afluir hacia él una multitud de voluntarios «casi todos jóvenes o muy jóvenes, antiguos combatiente^ otros que habían abandonado a su madre, animados por la tradición garibaldina que excitaba su corazón, por el amor de la aventura y del riesgo. «¡Fiume o muerte!»

«Se proclama que la milicia de D'Annunzio era el ejército victorioso, Fiume la verdadera Italia, el gobierno de Fiume el verdadero gobierno de Italia (...) Se decía también: «La gesta comenzada en Fiume debe encontrar su término en Roma.»

El golpe de fuerza en Fiume no había sido inspirado por Mussolini, pero fue concebido, preparado y ejecutado en la atmósfera de patriotismo romántico, de «continuación de la victoria» que era la del fascismo. Los fascios, por otra parte, se unieron a los legionarios de D'Annunzio.

Para Mussolini, la experiencia significaba una confirmación evidente de sus opiniones sobre la fuerza revolucionaria del movimiento antiguo combatiente, guardián de la Victoria, y sobre las posibilidades revolucionarias de minorías audaces, aptas para crear situaciones nuevas.

Cosa curiosa: el fascismo, que es todo exaltación, romanticismo y también violencia, tiene por fin verdadero establecer el orden de la nación. Es en sí mismo una inmensa necesidad de orden.

Pero si su finalidad se halla presente en todos los espíritus, el acuerdo sobre sus medios es mucho más difícil.

—¿Cómo haría usted esto o aquello?

Tal es la pregunta que se comienza a plantear a los fascistas.

Por de pronto, Mussolini ofrece cierta resistencia a quedar limitado por un programa. Probablemente, él sabe, poco más o menos, dónde quiere ir a parar, pero está preocupado por arrastrar el mayor número posible de gente detrás de él y cuenta con el combate cotidiano contra los rojos para crear una solidaridad entre los diferentes elementos atraídos por el activismo fascista.

En Milán, el 28 de agosto de 1919, el Comité Central de los Fascios propone un programa mínimo. Se reclama la convocatoria de una Asamblea Constituyente que decidirá sobre la organización a dar al Estado, la institución de consejeros técnicos del trabajo elegidos por las colectividades profesionales que tienen el derecho de elegir Comisiones extraordinarias dotadas de poderes ministeriales, la participación de los representantes obreros en la gestión de las industrias o de los servicios públicos y un impuesto extraordinario sobre el capital.

Si se examinan las realizaciones del fascismo, se advierte que, en lo esencial, estaban contenidas en el programa de Milán.

En las elecciones de noviembre de 1919, los fascistas no obtuvieron más que algunos millares de votos, pero el porvenir del fascismo no estaba en las elecciones. Era en la organización de los Fascios en lo que iban a luchar; con las armas en la mano, contra la ola revolucionaria social-comunista, que amenazaba sumergir todo porque el gobierno y sus funcionarios eran impotentes.

«Más de una vez, alguien se dirigió a Nitti o a los prefectos para pedir ayuda y recibió por respuesta la desconsoladora confesión de qué ya no había nada que hacer. Esto era como el abandono del territorio nacional frente al enemigo.»

Es en esta circunstancia histórica cuando el fascismo se hubo de desarrollar en la violencia y no por disposición propia de espíritu. Esto es importante de señalar. Ya volveremos a tratar de ello en otra parte.

El fascismo se desarrolló en Italia en el clima de guerra civil impuesto por los social-comunistas, que intentaban adueñarse del poder por la fuerza.

Los fascistas «armados, encuadrados, mandados por antiguos oficiales, banderín al frente, cantando himnos guerreros o nuevas canciones, están en todas partes donde sea necesario reanimar la resistencia de los amigos y reprimir la insolencia de los adversarios».

En algunos meses se constituyeron centenares de fascios que disponían de una organización militar rudimentaria, «lass palabras, los ritos, los gritos de guerra, que se convertirían más tarde en el patrimonio del fascismo, tuvieron su nacimiento entonces. Fue entonces cuando llevar la camisa negra, un elemento esencial del uniforme fascista, se difundió. Este color negro pretendía, acaso, significar que el fascista entablaba una batalla a vida o muerte. Pero el negro era también el color de la corbata y del fez de los

"arditi" durante la guerra, así como de las tropas de asalto y de los legionarios de D'Annunzio» ".

Estos elementos de uniforme, esta traza militar no nacieron, por tanto, de una idea preconcebida de Mussolini por organizar el fascismo como una milicia, sino por las necesidades de reconocerse los camaradas en el combate. Es la guerra la que impone al fascismo su aspecto militar. Con mayor motivo si consideramos, por otra parte, que los fascistas tienen la convicción de continuar la guerra de 1915, esta vez contra los enemigos del interior, que han frustrado a Italia su victoria.

Hacia 1920, el fascismo comenzó a tener el convencimiento de ser «una gran revolución del pueblo, la primera realizada por el pueblo italiano desde el esfuerzo revolucionario de las minorías burguesas cuando el Risorgimento». Tras la guerra que había reconciliado a las clases entre sí, la revolución fascista provocaba nuevas agrupaciones en la sociedad italiana, una nueva división hacia afuera de las clases sobre bases nuevas.

En noviembre de 1921, el fascismo cuenta con 310.000 militantes inscritos, agrupados en 2.200 fascios.

Del fenómeno milanés, en 1919, surgió, en dos años, una realidad italiana. Tiene ya el fascismo sus primeros diputados elegidos en las elecciones de 1921, su primera crisis de crecimiento también, debida a la heterogeneidad de los orígenes políticos de sus militantes y a su transformación de movimiento en partido dotado de una disciplina más severa.

Hay ahora todo un vocabulario fascista. Los militantes son clasificados en Principi y Trian. Los primeros destinados a constituir una milicia en uniforme, ligada por juramento y presta a ser movilizada en todo instante. La más pequeña unidad es la sección, varias secciones forman una centuria, varias centurias una cohorte y varias cohortes una legión mandada por un cónsul.

Al mismo tiempo que forja la milicia de la Revolución, el fascismo se va a dedicar a prefigurar en los organismos del Partido los cuadros del nuevo Estado. Funda corporaciones nacionales, sindicatos fascistas.

Mussolini tradujo en su espíritu militar lo esencial de su pensamiento.

«.El fascismo —dice— es una milicia,; los problemas son los enemigos a afrontar y vencer; el pueblo italiano un ejército que marcha en apretados batallones.»

El 22 de noviembre de 1921, proclama en el Popólo d'Italia:

«El fascismo es la más formidable creación de una voluntad de poder individual y nacional».

Es el discípulo del Wille zur Machte de Nietzsche quien habla. Y la aplicación de esta voluntad de poder se hará sobre la idea de la restauración de Roma:

«Nosotros vemos en Roma el porvenir que se prepara. Roma es nuestro mito. Soñamos con una Italia romana, es decir, sabia, fuerte, disciplinada e imperial. Gran parte del espíritu inmortal de Roma reaparece en el fascismo: el haz, que es romano, nuestra organización de combate, nuestro orgullo y nuestro ánimo. Los romanos eran constructores formidables.»

En la víspera de la marcha sobre Roma, cuando la Italia oficial tiembla al enterarse de que el Duce ha dado orden a sus legiones de ponerse en marcha, él explica que «esta marcha es ya un hecho en el sentido más amplio e histórico de la palabra; está en curso un proceso por el cual el fascismo va a encarnar el Estado; ha comenzado la formación de una nueva clase política a la cual será confiada la tarea de gobernar la nación».

¿Derribaría al rey?

No. «Es preciso tener el valor de ser monárquico —dice Mussolini—. La monarquía es la continuidad. Su tarea es importante. Por otra parte, la Revolución fascista no pretende en absoluto intervenir en todo, no quiere dar la impresión al pueblo de que hunde todo. Habría oleadas de enloquecimiento. Basta con abatir la superestructura del socialismo democrático» ".

Veinte años más tarde, su opinión será diferente y deplorará que las legiones fascistas en lugar de desfilar ante el Quirinal no hubiesen entrado en él.

El 26 de octubre de 1922, una orden secreta de movilización inmediata fue dirigida a todos los legionarios fascistas de Italia. El 27, después de la medianoche, los poderes políticos, militares y administrativos eran asumidos por un cuadrunvirato compuesto por comandantes generales de la Milicia fascista: de Bono, de Vecchi, Balbo y Bianchi.

Era el cuarto aniversario de la ofensiva sobre el Piave y la proclama de Mussolini decía:

«Hace cuatro años, en fecha semejante, el ejército nacional desencadenó la suprema ofensiva que le condujo a la victoria. Hoy día, él ejército de los Camisas negras afirma de nuevo la victoria mutilada y, dirigiéndose desesperadamente sobre Roma, la devuelve a la gloria del Capitolio... La ley marcial del fascismo entra en vigor» 18.

El calendario de la era fascista que iba a implantar el régimen parte de esta fecha: 28 de octubre de 1922.

La víspera, el ministro Facta había dimitido, pero conservaba el poder para asegurar el orden público. Con el irrealismo que caracteriza a los regímenes moribundos, se pensaba en el arresto del cuadrunvirato, de los principales cuadros del fascismo y en la proclamación del estado de sitio. El rey vio claramente que era necesario o conservar su

trono con el apoyo fascista o aplastar el fascismo con la ayuda de los social-comunistas y perder su trono a continuación. El 29, encargó a Mussolini constituir el Ministerio.

Sin embargo, la marcha de las columnas fascistas sobre Roma había comenzado. Fue, empero, poco sangrienta, aparte de algunas emboscadas comunistas y algunos tiros disparados desde las ventanas.

El gesto del rey no fue, ciertamente, inútil, pero de todas formas la Revolución fascista estaba en marcha y hubiese triunfado. El porvenir hubiera sido acaso diferente.

He ahí, reducido a sus elementos más esenciales,

lo que es preciso conocer de la conquista del poder por el fascismo para comprender la elaboración doctrinal a la cual se va a dedicar Mussolini.

«Nosotros somos jóvenes, nacidos ayer, y no tenemos historia», había dicho en 1921.

¿La historia? Él la va a hacer.

El bagaje ideológico del fascismo antes de la Marcha sobre Roma, como se ha podido ver en las páginas precedentes, era bastante pobre.

Mussolini se había contentado con definir el fascismo como «una gran movilización de fuerzas materiales y morales».

Y añadió:

«¿Qué se propone? Lo decimos sin falsa modestia: gobernar la nación. ¿Con qué programa? Con un programa que pueda asegurar la grandeza moral y material del pueblo italiano.»

Esto era escaso como definición.

Pero de esta imprecisión misma, Mussolini hace, si así se puede decir, una doctrina. Proclama que «.el espíritu fascista huye de todo lo que constituya una hipoteca arbitraria sobre él misterioso porvenir».

«Nosotros no creemos —afirma— en el programa dogmático, en esa especie de cuadro rígido que debe contener y esclavizar la mudable y compleja realidad. Nos permitimos el lujo de perfeccionar, de conciliar, de superar en nosotros esas contradicciones en las que se embrutecen los demás, fosilizándose en un monosílabo de afirmación o de negación. Nos concedemos el lujo de ser a la vez aristócratas y demócratas, conservadores y progresistas, reaccionarios y revolucionarios, sometidos a la legalidad o a sus adversarios según las circunstancias de tiempo, de lugar, de ambiente, en una palabra, de historia, en medio de las cuales estamos obligados a vivir y actuar. El

fascismo no es una iglesia; es antes bien un estadio. No es un partido; es un movimiento. No tiene un programa completo para realizar en el año 2000, por la sencilla razón de que el fascismo construye día a día A edificio de su voluntad y de su pasión» .

El fascismo es, pues, esencialmente pragmático. Mussolini inventa también una palabra: nosotros somos problemistas; es decir, que el fascista se decide sobre el problema sin idea preconcebida.

«No hay régimen perfecto más que en los libros de los filósofos —dice aún e ironiza—: Pienso que si las teorías de Platón hubiesen sido aplicadas en la ciudad griega al pie de la letra, punto por punto, hubiese sido un desastre.

»...La forma de un gobierno no puede ser aprobada o desaprobada considerándola como una cosa eterna, sino que debe ser examinada en función de sus relaciones directas con la mentalidad, la economía, las fuerzas intelectuales y morales de un pueblo determinado.»

Sin duda, hay en estas líneas cierta habilidad táctica. Ellas datan de 1922 y Mussolini, siempre preocupado por reunir el mayor número posible de gente en sus fascios, contando con el combate para forjar una comunidad fascista, poco preocupado en distinguir entre monárquicos y republicanos, evita las cuestiones que pueden dividir el movimiento, aunque parece sincero cuando concluye con una breve frase, si bien llena de sentido;

«Uno no puede siempre hallar su ideal».

Tampoco cuando, en 1924, proclamará ante el Consejo Nacional del Partido fascista «ahora, el fascismo italiano, so pena de sucumbir o, peor aún, de suicidarse, debe procurarse un cuerpo de doctrina», hay contradicción fundamental con su lenguaje anterior a la Marcha sobre Roma, porque precisa: «No será y no debe ser una túnica de Neso que nos ligue para la eternidad, porque el mañana es misterioso e imprevisible; pero debe ser una regla que orienté nuestra actividad política e individual de cada día»24.

Pero el fascismo que no había sido en principio más que una forma de hacerse con los problemas y resolverlos, experimentó, sin embargo, la necesidad que había sentido Barres: la necesidad de una doctrina para hacer la obra duradera.

Mussolini había pensado cuántos hombres serían necesarios: «Veinte mil jefes particulares, veinte mil verdaderos maestros: profesores, ingenieros, banqueros, industriales; tres mil magistrados; diez mil funcionarios; gentes de primer orden, todas especializadas, formadas hasta la médula, de una competencia ejemplar. He ahí lo que nos falta y lo que yo os quiero dar. Cuarenta o cincuenta mil hombres selectos, regulados como un movimiento de relojería».

Iba a darse cuenta en seguida que para mantener unidos a estos cincuenta mil jerarcas era preciso atarlos muy firmemente, cada vez más firmemente; que lo más difícil no es hacer una revolución, sino conservar unidos a los que la han hecho.

Desde 1922 había tenido esta intuición y fundado una revista en la cual intentaba debatir más a fondo las ideas que no pudo abordar más que superficialmente en sus artículos del Popólo d'Italia. Le dio un nombre significativo: Gerarchia (Jerarquía).

«Quien dice jerarquía —escribe en el primer número—, dice escala de los valores humanos, dice escala de las responsabilidades y de los deberes; quien dice jerarquía toma posición ante todo lo que tiende —de intención o de hecho— a rebajar o a destruir las jerarquías necesarias. Decimos necesarias y no solamente tradicionales. La tradición es, ciertamente, una de las más grandes fuerzas morales de los pueblos, en el sentido de que es una creación sucesiva y constante de su alma. Pero nosotros no podemos aceptar integralmente la tesis de qué todo lo que es tradicional es sagrado, inmutable, intangible, incluidas las jerarquías tradicionales. La historia nos muestra, por el contrario, un panorama de jerarquías que nacen, viven, se transforman, decaen y mueren. Se trata, pues, de conservar el valor de las jerarquías que aún no han cumplido su tarea; se trata de injertar en algunas de ellas los elementos de una vida nueva; se trata de preparar el advenimiento de nuevas jerarquías. Es así como se suelda el anillo que une al pasado y al futuro.

»No tenemos la intención de renegar del pasado. Nos negaríamos a nosotros mismos. Nosotros somos ya el pasado, por el solo hecho de que vivimos en el presente con respecto a las que vendrán después de nosotros. No queremos cerrarnos las sendas del porvenir, porque nuestro presente es, en sí mismo, un porvenir con respecto a los que nos han precedido-».

Se encuentra en esta página la doble y constante inquietud de Mussolini por no cerrar jamás el porvenir y, no obstante, por tomar posición «contra todo lo que tiende —de intención o de hecho— a rebajar o a destruir las jerarquías necesarias».

Así piensa asegurar la evolución del fascismo uniéndolo a las circunstancias históricas, los problemas, los hechos, las realidades, que son los grandes elementos con los cuales él sabe perfectamente se encuentra todo hombre de Estado, y asegurar cierta estabilidad ne-necesaria a la jerarquía fascista para el cumplimiento de su misión revolucionaria e histórica.

De que el fascismo ha sido una mística, un método, un cierto modo de ser, se hallarán mil pruebas. Ha sido, sobre todo, una doctrina del Estado. Es en esto en lo que se ha situado en el catálogo de las ideas políticas, es en este aspecto en el que nos interesa, como desviación indiscutible de la ética nacionalista tal como la habían concebido un Barres o un Maurras, pero en la línea del nacionalismo italiano tal como Corradini lo había expuesto.

La cuestión del vocabulario tiene aquí una gran importancia.

El fascismo introduce un elemento nuevo: asimila el Estado, luego la nación en calidad de Estado, a la naturaleza de la voluntad humana «que no conoce límites e~n su desarrollo y prueba su infinidad realizándose».

«La nación, en calidad de Estado —añade Mussolini—, es una realidad ética, que existe y que vive er la medida en que ella se desarrolla. Para ella, detenerse es morir. El Estado no es, por tanto, una autoridad que gobierna y da una forma legal y un valor de vida espiritual a las voluntades individuales; es también un poder que hace valer su voluntad en el exterior, haciéndola reconocer y respetar, es decir, demostrando, con los hechos, la universalidad en todas las manifestaciones de su desarrollo. De ahí la organización y expansión, al menos virtuales. El Estado puede así ser asimilado a la naturaleza de la voluntad humana, que no conoce límites en su desarrollo y prueba su infinidad realizándose.»

«El Estado fascista forma la más elevada y la más poderosa de la personalidad, es una fuerza, pero una fuerza espiritual. Una fuerza que resume todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre. No se puede, pues, limitar a puras funciones de orden y de protección, como quiere el liberalismo. No es un simple mecanismo el que limita la esfera de las pretendidas libertades individuales. Es una forma, una regla interior y una disciplina de toda la persona; penetra en la voluntad como la inteligencia. Su principio —inspiración central de la personalidad humana viviendo en comunidad civil— penetra en lo más íntimo del individuo y tanto en el corazón del hombre de acción como en él del pensador, en el del artista como en el del sabio; es el alma del alma.»

«En total, el fascismo no es sólo legislador y fundador de instituciones; es también educador y promotor de vida espiritual. Quiere rehacer no las formas de la vida humana, sino su contenido: el hombre, el carácter, la fe. Y, para este fin, quiere una disciplina y una autoridad que penetren en los espíritus y gobiernen sin división. Por esto su insignia es el haz de los lictores, símbolo de la unidad, la fuerza y la justicia».

Es probable que el fascismo, en una antigua nación unitaria, no hubiese empleado un lenguaje tan rudo. Es preciso no olvidar que, un siglo antes, Italia no existía como Estado y apenas como aspiración. En Francia, por ejemplo, la institución monárquica, es decir, el Estado, había creado el reino de Francia; el rey había sido expulsado, estaba convertido el reino

en nación, pero quedaban los reyes que, en mil años, habían «hecho a Francia». Éste es el papel que Mussolini asignaba al Estado fascista: hacer la nación.

«No es la nación la que crea el Estado, como en la antigua concepción naturalista, que servía de base a los estudios de los publicistas de los estados nacionales del siglo XIX. Por el contrario, la nación es creada por el Estado, que da al pueblo, consciente de su propia unidad moral, una voluntad y, como consecuencia, una existencia efectiva. El

derecho de una nación a la independencia no se funda sobre la conciencia literaria e ideal de su propia existencia, y menos aún sobre una situación de hecho más o menos inconsciente e inerte, sino sobre una conciencia activa, sobre una voluntad política diligente y presta a demostrar su derecho,; es decir, sobre una especie de Estado ya in fieri. El Estado, en calidad de voluntad étnica universal, crea el derecho».

Mussolini ha reconocido que el fascismo nació «de un sistema dado de fuerzas históricas», que tenía «uno forma correspondiente a las contingencias de lugar y de tiempo», que había «creado el Estado unitario italiano», y añadía también: «Recordad que, desde el imperio romano, Italia no había vuelto a ser un Estado unitario».

La historia misma de Italia le hacía sentir muy vivamente que «sin Estado la Nación no existe», que no hay más que «agregados humanos susceptibles de todas las desintegraciones que la historia les puede infligir».

De ahí su famosa fórmula: «Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado.»

Así, para el fascismo, el dualismo Individuo-Estado, que obsesiona a todos los legisladores, se resuelve por

la absorción del individuo en el Estado., Es preciso aún observar cómo entiende esto.

«El individuo en el Estado fascista —dice Mussolini— no es anulado, sino más bien multiplicado, al igual que en un regimiento un soldado no es disminuido, sino multiplicado por el número de sus compañeros de armas. El Estado fascista organiza la nación, pero deja, sin embargo, a los individuos un margen suficiente; ha limitado las libertades inútiles o perjudiciales, pero ha conservado las libertades esenciales.»

Pero agrega sin hipocresía: «En este aspecto, sólo I el Estado es juez y no el individuo.»

¿Es esto, pues, la tiranía? No, responde Mussolini:

«Un Estado que se apoya sobre millones de individuos que le reconocen, lo sienten y están dispuestos a servirle, no es el Estado tiránico del señor de la Edad Media. No tiene nada de común con los Estados absolutistas anteriores o posteriores a 1789... Un partido que gobierna una nación totalitariamente es un hecho nuevo en la historia. Las aproximaciones y las comparaciones son imposibles.»

Todo se sustenta en la concepción totalitaria del Estado fascista. Mussolini no deja ninguna brecha: el Estado, para él, es el intérprete único y supremo de las necesidades de la sociedad. El pueblo es el cuerpo del Estado y el Estado es el espíritu del pueblo.. En la concepción fascista, el pueblo es el Estado y el Estado es el pueblo.

«Los organismos mediante los cuales esta visión teórica se realiza en el Estado son el Partido y la Corporación. El Partido es, hoy día, el instrumento formidable y, al mismo tiempo, extremamente sutil qué introduce el pueblo en la vida del Estado; la Corporación es la institución gracias a la cual el mundo económico, hasta entonces aislado y desarreglado, recobra su lugar en el Estado».

A partir de entonces, si no hay diferencias entre el pueblo y el Estado, si el Estado no es, en suma, más que el pueblo organizado, en realidad sólo es un «sistema de jerarquías».

«El Estado, en efecto —confiesa Mussolini—, es en su origen un sistema de jerarquías. El día en que un hombre, en un grupo de otros hombres, tono el mando porque él era más fuerte, más astuto, más sabio o más inteligente, y los demás hombres le obedecieron por amistad o por fuerza, este día el Estado nació y fue un sistema de jerarquías, tan simple y tan rudimentario como la vida de los hombres en los primeros albores de la historia. El Jefe debía crear, necesariamente, un sistema de jerarquías para hacer la guerra, para dictar la justicia, para administrar los bienes de la comunidad, para recaudar los impuestos, para regular las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural.

»Poco importa el origen por él cual el Estado nene su privilegio de creador de un sistema de jerarquías o con el cual procura legitimarlo. Si es Dios, el Estado es teocrático; si es un individuo, los descendientes de una familia o un grupo de individuos, es el Estado monárquico o aristocrático —me acuerdo del Libro de oro de la Serenísima República de Venecia—; si es el pueblo, a través del mecanismo del sufragio, se llega al Estado democonstitucional de la época capitalista. En todos los casos, el Estado se manifiesta por un sistema de jerarquías, hoy día infinitamente más complejo en razón de la vida misma, que se ha vuelto más compleja en todas sus manifestaciones. Mas para que las jerarquías no se tornen puramente nominales, es preciso que se orienten hacia una síntesis, que miren todas hacia el mismo objeto, que tengan un alma en ellas, pero concentrada en el alma colectiva. En suma, el Estado debe manifestarse en la élite de una sociedad determinada y debe ser el guía de las clases inferiores. »La decadencia de las jerarquías significa la decadencia de los Estados. Cuando la jerarquía militar, en todos sus grados, ha perdido sus virtudes, es la derrota. Cuando la jerarquía financiera destruye y disipa sin escrúpulos la riqueza pública, el Estado vacila. Cuando la jerarquía política vive al día y no tiene ya fuerza para continuar hasta sus fines lejanos, ni para persuadir a las masas a alcanzarlos, el Estado acaba por encontrarse frente1 a este dilema: o se derrumba bajo el choque de otro Estado o, por medio de una revolución, reemplaza o reanima a las jerarquías decadentes o insuficientes. La historia de los Estados desde la caída del Imperio romano hasta la caída de la República veneciana ofrece una serie de jerarquías que han nacido, se han engrandecido y, por último, han muerto».

Está visión de la historia considerada como una sucesión de jerarquías que agotan, alternativamente, su capacidad, su fuerza, su actualidad, merece ser examinada con atención. Hasta 1789, las sociedades europeas se caracterizaron, en efecto, por un

sistema de jerarquías. A partir de 1789, la revolución fundamental que se opera en la sociedad política es la negación del principio jerárquico. La sociedad política no es ya un cuerpo con partes diferenciadas, ordenadas, jerarquizadas en razón de su función; es una masa anónima, una «voluntad general» donde cada individuo es igual en derechos y en poderes a su vecino por la sola razón de que es un ciudadano, cualesquiera que sean sus capacidades.

Los cuerpos representativos, que acumulan extrañamente dos funciones contradictorias ¿la representación y el gobierno—, y que pueden muy bien crear la apariencia de una jerarquía, haciéndose llamar los jefes de Estado señor presidente, los delegados del pueblo señor diputado o señor senador, no constituyen, empero, una jerarquía verdadera. Son simulacros, puesto que no representan a los cuerpos.

Y es de aquí de donde procede todo el mal. He ahí lo que provoca las crisis y las decadencias de los estados democráticos.

El fascismo fue una reacción brutal, total, contra la anarquía democrática. Lo que tiene de apariencia mazziniana, romántica, cede en seguida ante esta realidad fundamental de su carácter: es una jerarquía total de la nación. Para conseguirlo, Mussolini impulsa el estatismo hasta sus últimas consecuencias.

«El fascismo —dirá él— quiere el Estado. Él no cree en la posibilidad de una vida social que no esté encuadrada por el Estado» .

Llegará a decir incluso un día que si entre los comunistas y los fascistas no existen afinidades políticas, «las hay intelectuales», porque, como ellos, creen «en la necesidad de un Estado centralizador y unitario capaz de imponer a todos los individuos una disciplina férrea». La única diferencia entre ustedes y nosotros, dirá a los comunistas, es que «ustedes llegan a esta conclusión a través del concepto de clase y nosotros llegamos a través del concepto de nación»

Visto desde este ángulo, el estatismo fascista es otra alternativa en la solución de la lucha de clases. Marx, en nombre del mesianismo de la clase proletaria, le confía la dictadura con una misión de redención. Mussolini quita a las clases su autonomía, no quiere conocer por su parte más que el ejercicio de funciones diferenciadas dentro de una comunidad única que está en las dimensiones de la nación.

«El principio esencial de la doctrina fascista —escribirá en el artículo Fascismo, que redactará él mismo para la Enciclopedia italiana— es la concepción del Estado, de su esencia, de su papel, de sus fines. Para el fascismo, el Estado es el absoluto ante el cual los individuos y los grupos no son más que lo relativo. Individuos y grupos no son concebibles más que dentro del Estado.»

Mussolini no ha pretendido innovar.. Vuelve, ha dicho muy justamente Margarita Sarfati , a la «noción clásica»; es decir, que «substituye él concepto evidente de

Soberano, arbitro y moderador de todas las clases —porque él está fuera de ellas—, al concepto liberal que hace del gobierno el comité ejecutivo de la clase burguesa, el consejo de administración emanado de la mayoría de una sociedad burguesa».

Así, Mussolini pretende resolver a la vez los problemas planteados por la anarquía demoliberal, por el antagonismo de clases y por su pseudosolución marxista.

Es probablemente porque el Estado italiano del año 1922 presentaba todos los síntomas de anarquía y¡ de descomposición de un sistema demoliberal llegado a su último grado de decrepitud y, por otra parte, porque la amenaza de una dictadura socialcomunista era real e inminente, por lo que el fascismo, que se oponía doctrinal y físicamente a los dos clanes antagónicos, obtuvo el éxito fulminante que le llevó al poder.

En las condiciones de lugar y de tiempo, él fue indiscutiblemente una solución históricamente válida.

¿Solución de violencia? Sea. Pero ella respondía a un estado de violencias continuas que desorganizaban la vida de la nación, arruinaban a Italia y a las cuales el Estado se revelaba incapaz de poner fin.

Aún es preciso observar detenidamente cómo Mussolini examinaba la violencia.

«La violencia —dice— no es una moral. Es, a veces, moral. Nosotros negamos a nuestros adversarios el derecho de lamentarse de nuestra violencia, porque ella no es más que un juego de niños en comparación a la que se desencadenó en los tristes años 1919-1920 y a la de los bolcheviques en Rusia, con la que dos millones de personas han sido ejecutadas y otros dos encarceladas. Por otra parte, la violencia es resolutiva, porque entre el fin de julio y el principio de agosto de 1922, en 48 horas de violencias sistemáticas y guerreras, hemos conseguido lo que no habríamos obtenido en 48 años de sermones y de propaganda. Cuando nuestra violencia resuelve una situación gangrenada, es muy moral, es sagrada, necesaria... Hay una violencia que libera y otra que encadena; hay una violencia moral y otra que es a la vez necia e inmoral. Es preciso adaptar la violencia a las necesidades del momento y no hacer de ella una escuela, una doctrina, un deporte».

«Ato miramos la violencia —dice él aún— como un sistema o, peor todavía, como una estética. Somos violentos cuantas veces es necesario serlo. Pero declaro inmediatamente que es preciso conservar en la violencia necesaria del fascismo una línea, un estilo netamente aristocrático o, si lo preferís, quirúrgico».

«El fascismo ha respondido con la violencia a la violencia de los otros. Ésta es la verdad, una verdad que no puede ser ocultada» .

Si el fascismo no hubiese sido violento, si a la violencia social-comunista no hubiese opuesto su propia violencia, ¿qué hubiese ocurrido? La violencia comunista se hubiese

impuesto. Históricamente, no se puede responder sino que el fascismo ha ocupado el puesto de una policía supletiva y que, ante la carencia del Estado liberal, después de haber asumido de hecho las funciones de milicia voluntaria y restablecido el orden en lugar del Estado liberal, ha reclamado natural y legítimamente ocupar el sitio de este Estado.

El rey fue tan consciente de la situación de hecho que se había creado que abrió legalmente la puerta del poder a Mussolini, quien estaba, por otra parte, totalmente decidido a derribarlo.

En junio de 1922, escribía en Gerarchia:

«El fascismo puede abrir la puerta con la llave de la legalidad, pero puede también hundirla con el golpe de hombro de la insurrección».

Pero ni la violencia ni la insurrección deben ser desordenadas. El fascismo entiende ejercer la violencia como un ejército, no como un populacho.

«Nosotros somos una milicia —recuerda Mussolini a sus Camisas negras—; pero precisamente porque nos hemos dado esta constitución particular, debemos hacer de la disciplina el pivote supremo de nuestra vida y de nuestros actos»

Es ya famosa la palabra de orden que será fijada en todos los muros de Italia —Credere, Obedire, Com-batere— y que resume toda la ética fascista.

El orden de las palabras está lleno de sentido. Es necesario, ante todo, creer, es decir, saber lo que se quiere y por qué se quiere; es necesario después obedecer, es decir, someterse a la disciplina que puede dar sólo una forma valedera al conjunto de acuerdos particulares; y, en fin, es necesario combatir, porque «la lucha está en el origen de todas las cosas, porque la vida está llena de contrastes. Está en el amor y en el odio, en lo blanco y en lo negro, e~n la noche y en el día, y mientras estas fuerzas adversas no estén en equilibrio, la lucha se hallará siempre en el fondo de la naturaleza humana como una suprema fatalidad».

Y aún:

«.Cuando dos elementos irreductibles están en lucha, la solución se halla en la fuerza. No han existido jamás otras soluciones en la historia y no las habrá jamás».

Tal es la concepción fascista de la violencia. ¿No es singularmente clásica?

Que el nacionalismo italiano ha tendido, desde su origen, a una cierta forma de imperialismo lo hemos visto ya con Corradini. El fascismo en este terreno no innova, por tanto, nada; sigue la evolución de un pensamiento imperial romano exaltado ya por la Asociación Nacionalista por razones históricas y demográficas.

«El Estado fascista —dirá Mussolini— es una voluntad de poder y de dominio. La tradición romana es aquí una idea de fuerza. En la doctrina del fascismo el imperio no es sólo una expresión territorial, militar o comercial, sino espiritual y moral. Se puede concebir un imperio, es decir, una nación que directa o indirectamente guía a otras naciones sin que la conquista de un kilómetro cuadrado de territorio sea necesaria. Para el fascismo la aspiración al imperio, es decir, a la expansión de las naciones, es una manifestación de vitalidad; su contrario, el espíritu casero, es un signo de decadencia. Los pueblos que nacen o resucitan son] imperialistas; los pueblos que mueren son renunciadores».

No se hace, por otra parte, la menor ilusión respecto a la suerte de los imperios.

«La historia —dice— sigue siempre la misma vía. Al principio, una raza, tribus, luego un pueblo, es decir, una nación y un Estado; después un imperio... que no perdura, es verdad. Pero nada de lo humano es perdurable...

»Estos imperios, que no han perdurado, por lo menos han llegado a la grandeza, alcanzado la cumbre y sobreviven en la memoria de los hombres».

Dejando aparte la exaltación romántica, muy acentuada en Mussolini, su posición en el dominio de la* relaciones internacionales está dictada por su convicción de que la vicia es lucha, que las naciones se disputan con ferocidad los bienes de este mundo, aun cuando ocultan sus pretensiones bajo las máscaras más¡ hipócritas. Hay en Mussolini la idea de que es estúpido ser engañado, que quien no emplea todas sus fuerzas en realizar el interés de su nación en medio de los apetitos de los otros pueblos es un «renunciador», un engañado. Y explica esto con una cierta ironía.

«Si el mundo fuese una blanca Arcadia —decía—acaso sería agradable divertirse con las ninfas y los pastores. Pero no veo nada de todo esto e incluso cuando los grandes estandartes de los grandes principios se despliegan percibo tras estas telas, más o menos venerables, intereses que intentan imponerse en el mundo».

Mussolini había leído a Maquiavelo y participaba de su visión de los hombres.

Extraño destino el del secretario florentino, que pasa su vida buscando a un Hombre capaz de hacer Italia, consigna cuidadosamente los métodos que deberá emplear para esto, fracasa con el Sforza, en el cual creía haber hallado al Príncipe, y que deberá esperar cuatro siglos para que un sencillo maestro romañol le lea, le comprenda y decida él ser el Príncipe.

Pero los consejos de Maquiavelo, habiendo pasado cuatro siglos, ¿eran aún válidos? «¿Podrían ser todavía de alguna utilidad para los dirigentes de los Estados modernos?», se pregunta Mussolini., Entonces decidió releer toda la obra del secretario florentino y esto fue para él, ha referido, un drama, «si se puede llamar, como yo lo creo, drama, a la

tentativa que hace el espíritu para echar un puente sobre el abismo que separa las generaciones y los acontecimientos».

Pero, a partir de entonces, Mussolini tiene ya la certidumbre.

«Afirmo —dice— que la doctrina de Maquiavelo es hoy día más vivida que hace cuatro siglos, porque si los aspectos exteriores de la vida han cambiado profundamente, no se han comprobado variaciones profundas en el espíritu de los individuos y de los pueblos.

»Si la política es el arte de gobernar a los hombres, es decir, de orientar, de utilizar, de educar sus pasiones, su egoísmo, sus intereses con vistas a fines de orden general que, proyectándose en el porvenir, rebasen de este modo la vida de los individuos, si tal es la política, el elemento fundamental de este arte es, indiscutiblemente, el hombre. Es preciso, pues, partir de él.

»¿Qué son los hombres en el sistema político de Maquiavelo? ¿Qué piensa Maquiavelo de los hombres? ¿Es optimista o pesimista? Y al decir hombres, ¿debemos interpretar la palabra en el sentido restringido de una determinada especie de hombres, es decir, de los italianos contemporáneos de Maquiavelo y considerados por él como tales, o bien debemos situar la palabra hombres en el tiempo y en el -espacio y verla bajo el aspecto de la eternidad?»

La respuesta de Mussolini a estas cuestiones es capital para la comprensión del fascismo, que fue, esencialmente, una visión pesimista del Hombre y de la Historia.

«Maquiavelo —señala Mussolini— experimenta un pesimismo agudo frente a la naturaleza humana.»

E inmediatamente añade:

«Lo mismo que todos los que han tenido la ocasión de practicar un comercio vasto y continuo con sus semejantes, Maquiavelo es un despreciador de los hombres y gusta de presentarlos bajo su aspecto más negativo y más humillante.»

«Es evidente —prosigue Mussolini— que Maquiavelo, juzgando a los hombres como él los juzgaba, no se refería sólo a los de su tiempo, a los florentinos, táscanos, italianos que vivían y guerreaban a caballo, sino a todos los hombres en general, no limitados en el espacio y en el tiempo. Ha pasado tiempo desde entonces; pero si hubiese de juzgar a mis semejantes y mis contemporáneos, no podría en manera alguna atenuar el juicio de Maquiavelo; debería acaso agravarlo.

Maquiavelo no se ilusiona, no ilusiona al Príncipe. En el espíritu de Maquiavelo la antítesis entre el Príncipe y el pueblo, entre el Estado y el individuo es fatal. Lo que fue llamado utilitarismo, pragmatismo, cinismo maquiavélico, deriva lógicamente de esta posición inicial. La palabra Príncipe debe entenderse como Estado.

»En el concepto de Maquiavelo, el Príncipe es el Estado. Mientras que los individuos tiendan, impulsados por su egoísmo, al atomismo social, el Estado representa una organización y una limitación. El individuo tiende a evadirse continuamente. Tiende a sustraerse a las leyes, a no pagar los impuestos, a rio hacer la guerra. Poco numerosos son los que, héroes o santos, sacrifican su propio yo sobre el altar del Estado. Todos los demás están en instancia de rebelión contra el Estado. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII han intentado resolver este desacuerdo, que se halla en la base de todas, las organizaciones sociales del Estado, haciendo del poder una emanación de la libre voluntad del pueblo. Esto es una ficción y una ilusión además. Por de pronto, lo que se llama pueblo no ha sido jamás definido; es una entidad propiamente abstracta en tanto que entidad política. No se sabe exactamente ni donde comienza ni donde acaba. El adjetivo de soberano aplicado al pueblo es una farsa trágica. El pueblo, todo lo más, delega, pero no puede ejercer ninguna soberanía. Los sistemas representativos dependen más de la mecánica que de la moral. Aun en países donde, desde hace siglos, este mecanismo está más en uso, hay momentos solemnes en que no se le pregunta ya nada al pueblo, porque se comprende que la respuesta sería fatal. La corona de cartón de la soberanía le es arrebatada, y se le ordena, sin cumplidos, o aceptar una revolución, o hacer la paz o marchar hacia la incógnita de una guerra. No le queda al pueblo más que un monosílabo para afirmar y obedecer. Veis qué la soberanía graciosamente concedida al pueblo le es sustraída en los momentos en que la necesidad se hace sentir. No se le concede más que cuando es inofensiva o reputada como tal, es decir,] en los momentos de administración ordinaria. ¿Se figuran una guerra decidida a continuación de un referéndum? Vernos, pues, inmanente, también en los regímenes fabricados por la Enciclopedia (que peca, a través de Rousseau, de un inconmensurable y excesivo optimismo), vemos, pues, siempre el desacuerdo entre la fuerza organizada del Estado y la fragmentaria de los particulares y de los grupos.

»No ha existido nunca un régimen exclusivamente consentidor; no existe, ni existirá probablemente jamás.

^Maquiavelo escribió en El Príncipe mucho antes de que yo mismo lo haya dicho: "De lo que resulta que todos los profetas armados han sido vencedores y los desarmados abatidos"-» Porque la naturaleza de los pueblos es variable y, si es fácil persuadirlos de una cosa, es difícil mantenerlos en esta persuasión.

«Y, no obstante, se debe organizar de manera que cuando los pueblos no crean ya, se les pueda hacer creer por fuerza. Moisés, Ciro, Teseo, Rómulo no habrían podido hacer observar largo tiempo su constitución si hubiesen estado desarmados».

Ahí tenéis toda la filosofía del fascismo.

Toda la concepción mussoliniana del Estado des» cansa sobre esta visión pesimista de la naturaleza humana que él ha tomado de Maquiavelo.

El dualismo Individuo-Estado es fatal. El individuo tiende a escapar naturalmente a las disciplinas necesarias. Aunque se le haya logrado persuadir, resulta difícil mantenerle en esta persuasión. Es inestable, ingrato y egoísta y no cede más que a la fuerza.

El individuo debe, pues, según la tradición clásica, volver a ser sometido y dejar de pretender la corona de cartón, que no hace más que añadir una hipocresía a una situación ya suficientemente complicada, porque no habrá jamás régimen exclusivamente consentidor.

¿Cómo Mussolini, de esta visión pesimista, va a pasar al optimismo fascista que pretende instaurar un Nuevo Orden?

Si el hombre es, exactamente, tal como nos lo describe Mussolini después de Maquiavelo —inestable, ingrato y egoísta—, ¿en qué hombres se podrá apoyar, por tanto, el fascismo para rehacer el Estado?

Mussolini se ve obligado a recurrir a un «hombre nuevo», que reaccionará de modo diferente a los demás hombres, que suministrará esta clase selecta destinada a dirigir el Estado.

En este sentido, el fascismo es una concepción espiritualista.

«Para el fascismo —escribe Mussolini— el mundo no es ese mundo material que aparece superficialmente, donde el hombre es un individuo aislado de todos los demás, existente en sí, y gobernado por una ley natural que, instintivamente, le impulsa a vivir una vida de placer egoísta y momentáneo. El hombre del fascismo es un individuo que es nación y patria, una ley moral que une a los individuos y a las generaciones en una tradición y en una misión, suprimiendo el instinto de la vida limitada al círculo estrecho del placer, para instaurar en él deber una vida superior, liberada de los límites del tiempo y del espacio; una vida en la que el individuo, por su propia abnegación, realiza esta existencia completamente" espiritual que forma su valor como hombre.

»Ésta es, pues, una concepción espiritual, nacida de la reacción general del siglo contra el positivismo materialista y degenerado del siglo XIX concepción antipositivista, pero positiva, ni escéptica, ni agnóstica, ni pesimista, ni pasivamente optimista, como lo son, generalmente, las doctrinas (todas negativas) que sitúan el centro de la vida juera del hombre, quién, por su libre voluntad, puede y debe crear su mundo.

»El fascismo quiere que el hombre sea activo y comprometido en la acción con todas sus energías; lo quiere virilmente, consciente de las dificultades reales y presto a arrostrarlas. Concibe la vida como una lucha, considera que pertenece al hombre conquistar una vida verdaderamente digna de él, creando, ante todo, en sí mismo, el instrumento (físico, moral, intelectual) para construirla. Y eso es cierto para el individuo mismo, y para la nación, y para la humanidad».

En otros términos: la voluntad crea la historia y «para obrar sobre los hombres, como sobre la naturaleza, es preciso entrar en el curso de la realidad y hacerse señor de las fuerzas en acción».

«La concepción fascista antiindividualista, es para el Estado; es para el individuo en tanto que éste se armoniza con el Estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica... En este sentido el fascismo es totalitario y el Estado fascista,

síntesis y unidad de todo valor, interpreta, desarrolla y domina toda la vida del pueblo».

Y he aquí cerrado el círculo del razonamiento mussoliniano.

Sobre un pesimismo fundamental, saca un optimismo ambicioso, pretendiendo rehacer «no las formas de la vida humana, sino su contenido: él hombre, el carácter, la fe» *, y por esto reclama «una disciplina y una autoridad que penetren en los espíritus y reinen sin división».

La ambición era, sin duda, demasiado grande. En Mussolini hay algo de demiurgo al lado de un muy buen sentido común y de una precisa visión de las cosas. ¡Ay!, los hombres no son sino hombres y, como no se ha encontrado aún otro instrumento para dirigirlos que otros hombres, la imperfección está en los dos extremos de la cadena: en los dirigentes y en los dirigidos. La prudencia requiere mucha modestia y paciencia. El fascismo ha querido todo y todo inmediatamente. Provoca una tensión exaltante en el pueblo italiano, que es vivida veinte años y derrumbada en veinte meses.

Mussolini, el pesimista, había pecado de optimista. La vida presenta estas contradicciones.

La originalidad del fascismo reside mucho menos en su aspecto político que en su aspecto social. Es por haber pretendido resolver las contradicciones del capitalismo «por el Estado y en el Estado» por lo que ocupa, en las ideologías contemporáneas, un lugar, prescindiendo de las vicisitudes de su suerte política.

El fascismo ha nacido y se ha desarrollado, lógicamente, a partir de un dato muy simple planteado por Mussolini, en 1919, en Milán, plaza de Sansepolcro, cuando la fundación de los «Fascios italianos de combate».

«Si el régimen desaparece —había dicho Mussolini—, somos nosotros quienes debemos ocupar su lugar. El derecho de sucesión nos pertenece, porque somos nosotros los que hemos impulsado al país a la guerra y le hemos conducido a la victoria. La representación política actual no nos puede bastar; nosotros queremos una representación directa de todos los intereses... Se podrá objetar a este programa que volvemos a las corporaciones. ¡Qué importa!».

He aquí todo el fascismo: políticamente, la dictadura de los combatientes; socialmente, la unión corporativa de los productores.

Es por haber roto con el materialismo histórico por lo que el socialista Mussolini va a encontrar la respuesta fascista al antagonismo de clases.

Él niega absolutamente que, como pretende Carlos Marx, la historia de la civilización humana se pueda explicar únicamente «por las luchas de intereses entre los diferentes grupos sociales y por la transformación de los medios de producción».

Sin duda, reconoce, «nadie piensa en negar que los hechos económicos —descubrimientos de materias primas, nuevos métodos de trabajo, invenciones científicas— tengan su importancia, pero pretender que ellos bastan para explicar la historia humana, con la exclusión de todos los demás factores, es una absurdidad. El fascismo cree aún y siempre en la entidad y en el heroísmo, es decir, en las acciones en que no interviene ningún motivo económico próximo o lejano» .

Este rechazamiento del materialismo histórico acarrea consecuencias que el socialista Mussolini ha vislumbrado perfectamente. Si los hombres no son más que «figurantes que aparecen y desaparecen» en la superficie de la historia, aun cuando «en las profundidades» se agitaran y trabajaran «la verdaderas fuerzas directrices», no puede ya ser cuestión de lucha de clases «permanente e ineluctable». Ésta no puede, pues, ser considerada «como factor preponderante de las transformaciones sociales».

Mussolini se da perfecta cuenta de que acaba de dar un golpe de muerte a la ideología socialista.

«Al socialismo, una vez atacado en los dos principios fundamentales de" su doctrina —escribe—, no le queda más que la aspiración sentimental —vieja como la humanidad— a un régimen social en el cual deben ser aliviados los sufrimientos y los dolores de los más humildes.»

Ahora bien, si el fascismo niega la ecuación «bienestar igual a felicidad», que transformaría a los hombres «en animales», se propone, empero, resolver «Las contradicciones dramáticas del capitalismo». ¿Cómo? «En el Estado y por el Estado.»

«El Estado fascista —dirá— se ha atribuido él dominio de la economía y por las instituciones corporativas, sociales, educativas que él ha creado, el sentido del Estado llega hasta las ramificaciones extremas del país y en el Estado circulan, encuadradas en sus organizaciones respectivas, todas las fuerzas políticas, económicas y espirituales de la nación».

Esta idea de la nación organizada según los oficios, que parece trivial hoy día, no era, en los años 1920 y 1925, más que una reminiscencia histórica de las corporaciones

medievales. Es el fascismo quien vuelve a introducir la palabra y el concepto en la ideología política moderna.

El corporativismo es el aspecto económico de la gran revisión de los valores operada por la contrarrevolución tradicionalista del siglo XIX. Ésta, que había condenado al liberalismo político, base de la democracia parlamentaria, no podía tolerar el liberalismo económico, base del capitalismo de especulación. Más lógica que la Revolución de 1789, que había pretendido liberar políticamente al individuo, pero le había encadenado al poder nacido de la plutocracia, la contrarevolución repudia el liberalismo bajo su doble aspecto político y económico.

Es con la Carta del Trabajo de 1927 como el fascismo comenzó a institucionalizar sus concepciones de un corporativismo de Estado.

«El Trabajo, bajo todas sus formas, intelectuales, técnicas, manuales —declaraba la Carta—, es un deber social y es por este título sólo por lo que está salvaguardado por el Estado. La complejidad de la producción es unitaria desde el punto de vista nacional. Sus objetivos son unitarios y se resumen en el bienestar de los productores y en el desarrollo y en el poderío nacional.

»...las corporaciones constituyen una organización unitaria de las fuerzas de producción y representan integralmente los intereses. En virtud de esta representado» integral, las corporaciones son, en nombre de la ley reconocidas como órganos del Estado, siendo los interese* de la producción los intereses de la nación.

El Estado corporativo considera la iniciativa privada en el dominio de la producción como el instrumento más eficaz y más útil del interés de la nación. Siendo la organización privada de producción nacional, la Erección de la empresa es responsable de la organización de la producción respecto del Estado. De la coloración de las fuerzas productoras deriva una reciprocidad de derechos y de deberes. El técnico, empleado u obrero, es un colaborador activo de la empresa económica en la que la dirección pertenece al patrono, que tiene la responsabilidad.

»...La intervención del Estado en la producción económica tiene lugar sólo cuando la iniciativa privada es defectuosa o insuficiente o cuando los intereses políticos del Estado están en juego. Esta intervención puede revestir la forma de un estímulo o de una gestión directa».

Mussolini no considera que esta intervención del Estado conduzca a una burocratización que llegaría «a congelar lo que es la realidad de la vida económica de la nación, realidad complicada, mudable, ligada a todo lo que ocurre en el mundo».

El sistema corporativo fascista «respeta el principio de la propiedad. La propiedad privada completa la personalidad humana; es un derecho y, si es un derecho, es también un deber. Esto es tan verdadero que nosotros pensamos que la propiedad debe ser

considerada como una función social; no la propiedad pasiva, sino la propiedad activa, qué no se limita a gozar de los frutos de la riqueza, sino que la desarrolla, que la aumenta y que la multiplica.

»El sistema corporativo respeta también la iniciativa individual.

»La Carta del Trabajo dice expresamente que sólo cuando el sistema económico individual es deficiente, inexistente o insuficiente debe intervenir el Estado. Hemos visto un ejemplo evidente con el saneamiento de las Lagunas Pontinas, qué sólo el Estado con sus poderosos medios de acción ha podido realizar.

»El sistema corporativo crea el orden, incluso en él terreno económico.

»Si hay un fenómeno que debe ser ordenado, que debe ser dirigido hacia determinados fines es, precisa mente, el fenómeno económico, que interesa a la totlidad de los ciudadanos.

»No solamente la economía industrial debe ser disciplinada, sino también la economía agrícola, la economía comercial, la banca y hasta la menestralía.

»¿De qué modo se debe ejercer esta disciplina? Gracias a la autodisciplina de las categorías interesadas.

»Sólo en un segundo período, si las categorías productoras no han hallado él acuerdo y el equilibrio, el Estado podrá intervenir, y tendrá derecho soberano también en este terreno, puesto que el Estado representa el otro término de un binomio, es decir, al consumidor. La masa anónima, no estando encuadrada en calidad de consumidora en una organización capaz de defenderse, debe ser sostenida por el Estado, es decir, por el órgano que representa la colectividad de los ciudadanos».

«Las corporaciones no son sólo en sí mismas su propio fin, sino que servirán para alcanzar un fin determinado. En adelante es un "dato" municipal. ¿Cuál es el fin? En el interior, una organización que disminuye gradualmente y, por así decirlo, automáticamente, la distancia que separa las diferentes posibilidades de vivir grandes, pequeñas o también nulas que tienen los individuos. Y yo llamo a eso una más alta "justicia moral".

»En este siglo no es admisible que la miseria y la indigencia no puedan ser evitadas; es ya demasiado que se haya de sufrir la triste fatalidad de la miseria fisiológica. El hecho absurdo de las hambres artificialmente provocadas no puede durar. Ellas denuncian la indignante insuficiencia del antiguo régimen económico.

»El siglo pasado proclamó la igualdad de los ciudadanos ante la ley y ésta fue una conquista de un alcance formidable; el siglo fascista mantiene y consolida este principio, pero añade otro no menos fundamental: la igualdad de los hombres ante el

trabajo, entendido como un deber y como un derecho, como un goce creador que debe alegrar y ennoblecer la existencia y no mortificarla y deprimirla. Tal igualdad de base no excluye, sino que exige, una jerarquía muy clara entre las clases desde el punto de vista de las funciones, del mérito y de las responsabilidades.

^Respecto al extranjero, la Corporación tiene por objeto aumentar sin cesar el poder global de la nación, interesándose por su expansión a través del mundo-».

Mussolini había esperado trece años antes de poner en marcha, el 10 de noviembre de 1934, lo que llamaba él mismo «La gran máquina corporativa», y advirtió a los miembros de la Asamblea de las Corporaciones que no esperaba milagros, «sobre todo —decía— si el desorden político, económico y moral que sufre una gran parte de la humanidad continúa haciendo estragos».

«Los milagros no son del dominio de la economía —insistía—. Son reemplazados por la voluntad, el espíritu de organización y el método en el terreno político, del cual la economía no es sino un elemento.

»Es preciso prepararse a pasar un período de experimentación más o menos largo y, en lo que concierne al rendimiento, contar no sólo con él rendimiento material, sino también con el rendimiento moral, como consecuencia de las indispensables rectificaciones que necesitará la mentalidad de los hombres y su selección en el crisol de la prueba. Esta selección será la obra del fascismo».

La concepción corporativa del fascismo puede resumirse en una breve frase de Mussolini:

«Las corporaciones son instituciones técnicas llamadas a dar consejos particulares al Estado».

Dos meses después de la Marcha sobre Roma, instituido el Gran Consejo Fascista, Mussolini creó una situación política que es conocida en la historia política italiana con el nombre de «Diarquía».

Elevando, junto al poder real, el poder fascista, había creado una fuente de posible conflicto. Fue consciente de ello, por otra parte, y escribió una frase divertida.

«Este sistema —decía— es él del dormitorio con lechos gemelos; pobre situación si se cree a Balzac y su "Fisiología del Matrimonio".»

En tanto que las cosas fueron bien, el sistema funcionó sin demasiadas dificultades. «Estaba el rey; estaba el duce. La milicia estaba bajo las órdenes de Mussolini. El rey tenía como guardias de corps a los carabineros; el duce a los mosqueteros. En el transcurso de las ceremonias, en la Ópera, se ejecutaban la Marcha Real y el himno fascista Giovinezza».

Era, en suma, una situación comparable a la de Luis XIII y Richelieu: los guardias del Cardenal y los mosqueteros de Artagnan...

Un primer conflicto enfrentó a los «diarcas», cuando Mussolini quiso conceder al Gran Consejo Fascista el derecho a intervenir en las cuestiones de sucesión al trono.

«Si en un régimen monárquico —había dicho el rey— un partido se arroga el derecho de decidir sobre la sucesión al trono, ¿adonde va la Monarquía?»

Mussolini había aguantado firme. El régimen se debía rodear de garantías contra la misma institución monárquica que, si garantizaba la sucesión al trono, no garantizaba en absoluto la orientación política del soberano.

El conflicto surge evidentemente entre dos legitimidades: la de la Idea y la de la Herencia. Conflicto que las monarquías liberales han solucionado dando el poder efectivo a las Asambleas y que el fascismo, antiparlamentarista, intenta resolver con la «diarquía».

La crisis, que estalló el 22 de julio de 1943 en el mismo seno del Gran Consejo Fascista, debía mostrar la fragilidad del sistema. Toda una oposición, constituida por los ambiciosos insatisfechos, todos los descontentos que, en veinte años, un régimen se gana fatalmente, todo ese mundo heteróclito se inclinó en el momento decisivo del lado de la diarquía que parecía más debil, pero que, por esto mismo, podía proporcionar un desquite el día en que se la hubiese ayudado a convertirse en la más fuerte.

No entra en nuestra intención explicar la historia de la caída de Mussolini en 1943. Queremos, simplemente, intentar explicar la psicología de Mussolini a partir de esta fecha para que se pueda comprender su evolución doctrinal posterior.

Refiriendo su regreso a casa, la noche del 25 de julio, después de la sesión del Gran Consejo, en que los hombres que él creía seguros, por haberlos ligado a su suerte, acababan de abandonarle, Mussolini diría:

«Las calles estaban desiertas. Pero parecía notarse en el ambiente ya casi claro del crepúsculo matinal el sentido de lo ineluctable que provoca, cuando se mueve, la rueda del destino, de la que los hombres son, a menudo, ciegos instrumentos».

Mussolini no está lejos de creer que su destino se ha trazado ya y que no vale la pena intentar la lucha. Y esto es, precisamente, lo más curioso de este hombre que toda su vida fue un formidable profesor de energía: verle rendirse ante el rey, dejarse detener en el recinto mismo del Quirinal sin haber intentado ni tan siquiera defenderse.

¿Qué experimentó en aquel momento? Sin duda, una profunda desgana, una gran lasitud y también la enfermedad, ciertamente, que le carcome. Y, además, está fatigado

de dirigir, desde hace veinte años, a un pueblo que no llega a parecerse a la idea que de él se había hecho.

Cuando, el 13 de septiembre de 1943, el comandante de las S.S., Skorzeny, con su audaz hazaña, le libró de su prisión del Gran Sasso, el Duce pareció recobrar confianza en su buena suerte.

Cuando crea en Salo, sobre el lago Garda, la República social italiana, Mussolini no piensa establecer una especie de principado que hubiese gobernado, como en la Edad Media, una parte de Italia, mientras que Víctor Manuel III reinaba en Brindisi y los ejércitos extranjeros devastaban el resto de Italia. No. Mussolini se formó una visión de las cosas que explicará su comportamiento durante los últimos meses de su vida.

«En la historia de todas las naciones —expone en la Historia de un año— existen períodos parecidos al que Italia atraviesa actualmente. Algo de esté género debía producirse y se produjo en Rusia después de la paz de Brest-Litovsk. El caos del que surgió él leninismo duró, prácticamente, seis años. Lo que se produjo a continuación demuestra que se trataba de un eclipse y no de una caída.»

A partir de entonces, si se trataba sólo de un eclipse, era preciso aprovechar el tiempo para hacer el examen de conciencia del fascismo, pensó Mussolini.

Se halla en la situación harto curiosa de sobrevivir a su propia caída y de tener aún en las manos los elementos necesarios para intentar modelar una nueva forma de régimen. Es en esto en lo que se centra todo el interés psicológico de la República de Salo.

Mussolini, en Salo, ha hecho su examen de conciencia y lo ha publicado en el libro casi desconocido y que es, sin embargo, un documento capital para la historia del fascismo: Historia de un año.

«¿Qué fue la Marcha sobre Roma? —se pregunta veinte años después del acontecimiento—. ¿Una simple crisis de gobierno, un cambio normal de Ministerio? No. Fue algo más. ¿Fue una insurrección? Ciertamente. Y que duró, a través de diferentes alternativas, aproximadamente dos años. ¿Esta insurrección se transformó en una revolución? No. Si se admite que no hay revolución más que cuando sé cambia, con la fuerza, no sólo él sistema de gobierno, sino también la forma de las instituciones del Estado, es preciso reconocer que, desde este punto de vista, el fascismo no hizo una revolución en octubre de 1922... En la tarde del 31 de octubre, los Camisas negras desfilaron por las calles de Roma en medio de la alegría y las aclamaciones del pueblo; hubo un pequeño error en la manera de determinar el itinerario: en lugar de pasar ante el palacio del Quirinal, hubiese sido preferible penetrar en él. No se pensó en ello porque, en ese momento, tal revolución hubiese parecido a cualquiera intempestiva y absurda.

»¿Cómo atacar la monarquía que, en lugar de cerrar las puertas, las tenía ampliamente abiertas?»

Los dos poderes deciden, pues, vivir juntos.. Esto proporciona una revolución inacabada o una monarquía disminuida, según la manera de examinar las cosas. No era, en todo caso, una buena solución.

Mussolini mismo ha reconocido que «para que el sistema de la diarquia a base de paralelas pueda funcionar, es preciso que las paralelas no dejen nunca de ser tales».

Ahora bien, el duelo debía tener lugar, porque el comportamiento de los hombres no tiene nada que ver con la geometría y —conclusión del examen de conciencia de Mussolini— «el fascismo, generoso y romántico como lo fue en octubre de 1922, ha expiado el error de no haber sido totalitario hasta la cúspide de la pirámide... Los acontecimientos han querido que la Corona expiase con su caída el tiro a traición infligido al régimen y el delito imperdonable cometido con la Patria.

»Esta última no puede resucitar y vivir más que bajo el estandarte de la República».

Naturalmente el punto de vista del rey era opuesto. Los sucesos han separado a Mussolini y Víctor Manuel; 1944 ha demostrado que no se salva una monarquía con los social-comunistas, aun bendecidos por de Gasperi.

Inmediatamente después de su liberación por Skorzeny, Mussolini se puso a escribir. Tiene el hábito de firmar, a veces, como Fabricio del Dongo, el nombre del conspirador romántico de La Cartuja de Parma. ¿Qué es, por otra parte, ahora, sino un conspirador stendhaliano?

En lo que se llama el «Testamento de Mussolini» y que es la última entrevista concedida por el duque al periodista italiano G. G. Cabella, director del Popólo di Alessandria, el 20 de abril de 1945, Mussolini persiste en confirmar el valor de la experiencia fascista.

Militarmente todo está perdido de un modo evidente y jamás la certidumbre de Mussolini de haber tenido razón es afirmada de una manera tan firme y brillante.

«No me hago falsas ilusiones —dijo— afirmando que la Idea fascista será la Idea del siglo XX. Un eclipse de un lustro, incluso de diez años, no tiene ninguna importancia. Son los acontecimientos, en parte, y los hombres, por su debilidad, quienes provocan hoy día este eclipse. Pero no se puede volver atrás. La Historia me dará la razón.

»...Un joven, un puro, encontrará otros nuevos, audaces y dignos de seguir nuestros postulados de 1919 y los puntos de Verona de 1943. El pueblo abrirá entonces los ojos y él mismo decidirá el triunfo de estas ideas».

Asesinado por los comunistas en Dongo, Mussolini fue colgado por los pies en la plaza Loreto de Milán, el 29 de abril de 1945. Su cadáver fue enterrado en un lugar secreto, ignorado durante doce años por su misma familia.

Como una obsesión que les aterroriza, los hombres de izquierda ven en todos sus adversarios a fascistas. La palabra ha perdido su sentido original y vive una vida propia, monstruosa y terrorífica para todo buen «demócrata».

Estas páginas no tienen por objeto más que restituir el aspecto histórico del fascismo.

VIII

ALEMANIA

ENTRE LA NACIÓN Y LA RAZA

"Alemania ardía secretamente en algunos cerebros atrevidos."

ERNST VON SALOMÓN, Los reprobos.

Jacques Bainville hacía notar que «si Alemania —lo mismo que Italia— ha quedado tan largo tiempo desmembrada, no es sino porque una misteriosa fatalidad lo ha querido». Se niega a creer que esta desmembración haya podido ser dictada por la configuración del suelo o el carácter de los alemanes. «Estas especies de predestinaciones —decía— son puramente imaginarias.» Reconocía que los acontecimientos, después, habían probado que «la unidad estaba en su naturaleza (en la de los alemanes) tanto como el particularismo», cosa que, por otra parte, señalaba Ernesto Lavisse: «En el siglo X, de todos los países que habían formado la herencia de Carlomagno, Alemania parecía el más próximo a la unidad».

Ahora bien, esta unidad ya «casi hecha» era desdeñada.

«¿A qué es debido este destino? ¿A qué es debido este fracaso?»

Es de nuevo Lavisse quien observa:

«Alemania, en los tiempos de su decadencia, no ha encontrado esta continuidad en la acción monárquica por la cual otros países fueron constituidos en Estados que hicieron después las naciones.»

Se estableció así una especie de gran interregno alemán de 1250 a 1870. Fuerzas numerosas, tanto del interior como del exterior, actuaban para mantener bajo el nombre de «libertades germánicas» la anarquía alemana. «Nada de rey de Alemania», decían los príncipes alemanes. Éste era también el pensamiento de los reyes de Francia: «Nada de rey de Alemania».

Los tratados de Westfalia dividieron Alemania en dos mil enclaves (principados, repúblicas, obispados, margraviatos o simples encomiendas). «Los cartógrafos mismos se equivocaban y no tenían bastantes colores en sus lapiceros para distinguir todos estos territorios entremezclados unos con los otros.»

Es preciso llegar a Rousseau y la Revolución francesa para ver despertarse en los intelectuales como Herder, «nutrido de Rousseau», la idea de una conciencia nacional, expresada por un lenguaje que sirve para definir la individualidad nacional.

«Esta idea —comenta Bainville— era prodigiosamente nueva y estaba llena de prodigiosas novedades en una Alemania dividida hasta el infinito y en la que toda existencia nacional había sido hasta entonces rechazada más que en ningún otro pueblo. Los alemanes habían perdido la idea de que ellos pudiesen existir como nación. Esta idea la Revolución la reveló, pero, para que la medida del absurdo fuese colmada, lo hizo con la punta de la espada».

No podía haber, sin duda, nacionalismo alemán, puesto que el nacionalismo viene después de la nación y no existía nación alemana, aunque el nacionalitarismo la iba a crear.

Aun cuando la teoría francesa del principio de las nacionalidades descansa sobre la idea de la nacionalidad electiva, la teoría alemana descansa sobre la de la nacionalidad inconsciente: la raza la lleva consigo en el consentimiento.

Ésta es la enseñanza de Treitschke cuando la anexión de Alsacia y Lorena:

«El país alemán que nosotros reclamamos es nuestro por su naturaleza y por su historia... Nosotros, alemanes que conocemos Alemania y Francia, sabemos lo que conviene a los alsacianos mejor que estos mismos desdichados... Nosotros queremos, contra su voluntad, volverlos a su propio ser».

La imprecisión de la idea de raza, la dificultad de traducir la palabra voelkisch que empleara Hitler, han producido muchas confusiones.

«La raza —ha dicho Ferdinand Lot— es el efecto y no la causa.» Pero lo que se forma lentamente bajo las influencias complejas del clima, de los hábitos, de las ideas, de una historia común, ¿es precisamente una raza?

No, es una etnia, es decir, un conjunto de caracteres somáticos, culturales y religiosos que pueden conducir a la creación de un grupo diferenciado, pero que no es aún una raza o no es ya una raza.

«No se sabría establecer lo que sea en cuanto a la raza misma, a falta de poder remontarse a una época en que cualesquiera facultades nativas habrían podido observarse antes del recubrimiento operado por los siglos, en su estado desnudo y totalmente espontáneo» (Renouvier).

Pero una etnia, en cambio, puede muy bien formarse a partir de un grupo lingüístico e histórico. Querer ser diferentes es ya ser diferentes. La idea nacional alemana brotará con irresistible fuerza con la relajación de la política de los tratados de Westfalia y, más tarde, la debilitación de la Santa Alianza hará sentir a los Estados alemanes su dispersión y su deseo de salir de ella.

Cuando el movimiento democrático ha reemplazado la idea de la fidelidad al Soberano por la noción del Pueblo Soberano, es muy necesario que los pueblos tomen conciencia de sí mismos, de su personalidad, de sus contornos. ¿Y en qué podrían hallar definición más fácil que en el lenguaje?

So weit die deutsche Zunge Klingt Und Gott im Himmel Lieder singt Das solí es sein! Das solt es seint Das ganze Deutschland solt es sein...

cantará Arndt.

(Tan lejos como resuene la lengua alemana / y como Dios cante en los cielos, / es preciso que allí esté, es preciso que allí esté, / es preciso que allí esté toda Alemania.)

La política de los reyes de Francia había conseguido impedir que la unidad alemana se realizara en torno a una dinastía; la Revolución le permitirá realizarse en torno a una idea.

Fichte, en sus Discursos a la Nación alemana, no vacila en presentar la lengua como un equivalente de la nación, «una fuerza fatal que dirige al individuo». Y dirá además: «Lo que habla la misma lengua es un todo que la pura naturaleza ha unido de antemano con lazos múltiples e invisibles... Semejante todo no puede admitir en su seno a ningún pueblo de otro origen o de otra lengua, ni querer mezclarse con él.-»

Alemania no había podido ser uno de esos Estados creados por dinastías «.que hacen después las naciones», de los que hablaba Lavisse; el pueblo alemán busca y no encuentra fronteras más que en los límites de su idioma. Límites imprecisos y

modificables. De ahí que resulte, en la formación de la nación alemana, algo de indefinido que dará nacimiento al pan-germanismo, cuyo objeto será extender las fronteras del Reich hacia adelante, «germanizando» los pueblos vecinos hasta que Hitler, llevando todo a una concepción biológica, halle su teoría del espacio vital.

Es inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial cuando aparece la expresión de un nacionalismo «razonado», como lo había sido el nacionalismo barresiano en Francia.

«Una nación —escribió Moeller van den Bruck— es una comunidad de valores en continua evolución (wertungsgemeinschaft) y el nacionalismo es la conciencia de esté proceso evolutivo; vivir en la conciencia de la nación quiere decir vivir en la conciencia de sus valores y de su historia,; el nacionalismo comprende las naciones por la misión que les incumbe, por las oposiciones entre los pueblos, y atribuye a cada uno de ellos una función especial; es de cierta manera universalista y se dirige a todo europeo».

Van den Bruck, como reacción al cuadro desolador de Spengler, reconoce la «decadencia de Occidente», pero anuncia, en su Dritte Reich, que las catástrofes históricas proporcionan al hombre nuevas posibilidades para una nueva vida por las lecciones que ellas administran.

Ahora bien, la guerra y la derrota han enseñado a los alemanes que, a despecho de todas las oposiciones de partidos o de clases, son solidarios en su destino y «les han hecho presentir por primera vez que allí había un pueblo que quería ser una nación».

Tal es lo esencial del mensaje nacionalista de Moeller van den Bruck en su famoso libro Das Dritte Reich, aparecido en 1922.

Desde él punto de vista de la continuidad histórica, el III Reich, en opinión de Van den Bruck, debe rematar la obra del II Reich, el de Bismarck. El Canciller de Hierro había reducido las oposiciones de los Estados alemanes; el III Reich tiene por misión reducir la oposición de los partidos alemanes. Según Van den Bruck, los dirigentes de la nación no deben pertenecer a ningún partido. «Su partido es Alemania»; la política de la nación es la «nacionalización del pueblo». En cuanto a la elección de los dirigentes, no puede ser dejado al azar del voto, sino que será la acción de los que demostrarán su capacidad «de conseguir el paso de la historia alemana de ayer a la historia alemana de mañana».

De la experiencia de la guerra, Moeller van den Bruck había advertido la necesidad de reducir la oposición de los partidos. Ernst Junger observa que la guerra ha modelado un hombre nuevo: el soldado-obrero (Arbeiter-Soldat). Considera que la guerra ha sido el origen del movimiento nacionalista, porque la nación existía ya, que ella ha precisado naufragar y ha tomado conciencia, en sus elementos más atentos, de la acción disgregadora de la democracia.

Spengler," partiendo de la crisis económica, llega, también, a las tesis nacionalistas. La crisis económica de Europa no depende de la economía, sino de la política. Ésta, a su vez, depende de los valores individuales, de las personalidades capaces, por su acción, de dominar el poder anónimo de las masas. Y en su célebre crítica del marxismo, reclamará para Prusia la verdadera comprensión del socialismo, que no es una oposición de ricos y de pobres, sino que descansa sobre un concepto de jerarquía asegurada a cada uno por sus méritos y su capacidad de trabajo.

Reconcilia así socialismo y nacionalismo en la noción del Estado orgánico, del cual hablará Emst Krieck:

«En el Estado orgánico la ley del todo domina sobre la ley de la parte, al mismo tiempo que facilita la expresión de lo individual, de lo particular en el sentido de su colaboración al orden general. Entre el todo viviente y sus miembros no hay oposición porque a cada uno corresponde4 una función propia. Todos no tienen que hacer la misma cosa, sino que cada uno ha de hacer lo que le es propio.»

Es lo que Ernst von Salomón llamará en Die Geachteten (Los réprobos) «el socialismo en su forma más pura, en la forma prusiana».

Y añade:

«Un socialismo en todos los planos, no solamente un socialismo que romperá la tiranía de las leyes económicas por la más íntima de las cohesiones, por el sacrificio más completo de la totalidad alemana, sino incluso un socialismo por el cual encontraremos también el arreglo interior, la unidad espiritual que el siglo XIX nos ha frustrado. Es por ese socialismo por el que nosotros luchamos y aquellos que rehusan esta lucha serán nuestros adversarios».

La obra de Ernst von Salomón es una de las más curiosas de la posguerra alemana y el relato de los días sin esperanza y de luchas estériles ha tenido una repercusión profunda. Salomón se expresa así:

«Nosotros estuvimos siempre en lo más fuerte de la pelea. Estuvimos siempre allí donde se realizaba la destrucción y participamos en ella. Y luego, así entre dos órdenes, el antiguo que estábamos a punto de abolir y el nuevo que ayudábamos a construir, sin hallar nosotros mismos sitio en uno de los dos, habíamos perdido la paz, convirtiéndonos en los sin patria, portadores malditos de fuerzas creadoras, potentes por nuestra voluntad de no retroceder ante ninguna responsabilidad y réprobos por esta voluntad. ¿Dónde podríamos jamás tomar posición de una manera estable y definitiva? Éramos una generación maldita y dijimos sí a nuestro destino».

Las páginas de Ernst von Salomón son ásperas y duras, marcadas de un cierto romanticismo de lo horrible; son a veces conmovedoras como en esta busca de la Patria perdida en medio de la derrota:

«¿Dónde estaba Alemania? ¿En Weimar? ¿En Berlín? Una vez había estado en el frente, pero el frente estaba disgregado. Luego habíamos creído encontrarla en el interior del país, mas el país nos engañaba. Él estaba lleno de canciones y de palabras, pero que sonaban falsas. ¿Dónde estaba Alemania? ¿Se hallaba en el pueblo? El pueblo, empero, reclamaba pan y nada le importaba más que tener el vientre lleno. ¿Estaba en el Estada? Mas el Estado, charlatán, buscaba su camino entre las palabras y lo hallaba en la resignación.

»Alemania ardía secretamente en algunos cerebros atrevidos».

Esta última frase ha sido, a menudo, repetida por los grupos revolucionarios fascistas que, entre las dos guerras, se consolaban de la exigüidad de sus fuerzas con la certidumbre de tener razón. Fueron numerosos, un poco en todos los países, estos visionarios de un Orden Nuevo para los que la Patria «ardía secretamente en algunos cerebros atrevidos»: los suyos.

Ernst von Salomón ha dado, por otra parte, una justificación perfectamente razonable de esta confianza de una minoría decidida, segura de su destino. Él iba a buscar sus referencias en una revolución que, precisamente, acababa de vencer en estas condiciones: la Revolución bolchevique de octubre de 1917.

«¿Sabes —pregunta uno de los personajes de Los reprobos— cuántos bolcheviques había hasta 1917? Es decir, verdaderos bolcheviques que querían esta revolución y no otra. Apenas tres mil. En ese enorme Imperio apenas tres mil y aún una buena parte de ellos, me han dicho, vivían en el extranjero, en Suiza y Dios sabe dónde. Pero eran gentes de una actividad infatigable: teóricos de la revolución, ante todo, y prácticos también. Todo estaba bien fijado de antemano, frase por frase, palabra por palabra, idea por idea. Y aquellas gentes dominaban tan bien la táctica revolucionaria como la estrategia revolucionaria. Admito que la teoría marxista era para ellos un apoyo. Pero, a fin de cuentas, no era más que la teoría que debía ser aplicada después de la revolución y no la teoría misma de la revolución».

Ernst von Salomón nos ha dejado igualmente un cuadro conmovedor del hervidero de asociaciones nacionalistas que surgieron en Alemania inmediatamente después de la derrota:

«En esta época, las asociaciones patrióticas brotaban de la tierra como las setas. Creyentes pertenecientes a todas las clases de la sociedad trastornada se agrupaban. En todas partes existía la misma barahúnda de opiniones y de gentes. Todos los jirones y los restos de los valores de otro tiempo, ideologías, confesiones y sentimientos que habían sido salvados del naufragio, se entremezclaban con las palabras de orden atrayentes, con las semiverdades del día, con las advertencias imprecisas, con las adivinaciones exactas, y todo esto formaba un ovillo, perpetuamente en rotación y del que se escapaba un hilo del cual mil manos se apresuraban a apoderarse para tejer una tapicería de una diversidad de colores desconcertante.

»... Estas asociaciones eran un síntoma. Era ahí donde se agrupaban los hombres qué se sentían traicionados y engañados por la época. Nada era más real; todos los pilares estaban trastornados. Ahí se reunían los que esperaban aún mucho y los que no esperaban ya nada; sus corazones eran grandes, pero sus manos se agarraban todavía a las cosas de costumbre. La reunión de todos estos seres intensificaba el torbellino misterioso del que, por el juego de las fuerzas y de las creencias contradictorias, podía surgir lo que nosotros llamamos lo Nuevo.

»Si en alguna ocasión lo nuevo llega al mundo es precisamente en el caos de lo qué surge, en esos momentos en que la miseria vuelve la vida más profunda, cuando, en una atmósfera recalentada, se consume lo que no puede subsistir y se purifica lo que debe vencer. En esta masa en ebullición, en fermentación, nosotros podemos arrojar nuestros deseos y podemos ver elevarse el vapor de nuestras esperanzas» ".

¿Qué había, pues, en estos vapores de esperanza?

«Yo no quiero ser sólo una víctima —responde Ernst von Salomon—. Quiero ver, extendido ante mí, el Imperio por el cual lucho. Quiero el poderío. Quiero un objeto que llene mis días; quiero la vida entera con toda la dulzura del mundo. Quiero saber qué la apuesta merece la pena».

«Ningún pueblo que pretenda realizarse hasta el límite de su fuerza renuncia a la pretensión de dominar tan lejos como se pueda extender. Yo no siento otra responsabilidad que la de esta sola fuerza».

«La influencia de un pueblo se extiende tan lejos como se extiende su fuerza y tan lejos igualmente influye su idea principal» .

Tenemos ahí, en adelante, todos los temas del nacionalsocialismo. Hitler está cerca. Está ya allí, en la sombra, desconocido, y Alemania arde secretamente en su cerebro...

Si el nacionalitarismo jacobino había revelado a los alemanes su «alma nacional», si el II Reich de Bismarck había fundado la nación alemana, si la derrota de 1918 había suscitado un nacionalismo auténtico, quedando basada la idea alemana de nacionalidad sobre la etnia y no sobre el consentimiento, el nacionalitarismo y el nacionalismo iban a coexistir en el III Reich.

Al nacionalismo pertenecerán todas las ideas de superación de las contradicciones de los partidos y de las clases, de unidad profunda de la nación, de Estado orgánico, de concepción jerárquica, del socialismo mismo. Pero corresponderán al nacionalitarismo la noción de la unidad territorial inacabada.

Cuando Hitler aparecerá y pasará de la noción de la distinción entre razas a la noción de jerarquía racial y concluirá en la superioridad de la raza alemana, cuando de su concepción biológica de la Historia, llegará al derecho del más fuerte, arrastrará al

Estado orgánico, nacionalista, al servicio de la idea del espacio vital. Dicho de otro modo, forjará, con las sanas ideas del nacionalismo, un potente instrumento que pondrá al servicio de su concepción «voelkisch».

El nacionalsocialismo no es ya el nacionalismo; es otra cosa. Ha incorporado sus elementos, pero, haciéndolos servir para otro objeto que -su fin natural, los desnaturalizará y los desviará de su profundo significado.

Parece que Alemania no esté destinada jamás a llegar a ser una nación. Siempre lo es más o lo es menos.

IX

ADOLFO HITLER

FÜHRER DEL III REICH

"Yo lo proclamo aquí ante el porvenir: al igual que el conocimiento de la rotación de la Tierra alrededor del Sol nos ha valido una revolución en nuestra concepción del Universo, igual también la doctrina de la sangre y de la raza, sostenida por el movimiento nacionalsocialista, provocará una transformación de nuestros conocimientos y, de ahí, de nuestra concepción de la historia del pasado de la humanidad, así como de las anticipaciones de su porvenir."

Discurso del 30 de enero de 1937.

DE «RIENZI» A «MEIN KAMPF»

Todo comenzó en Linz, una noche de noviembre de 1906, a la salida de la Ópera.

Adolfo Hitler y su amigo Kubizeck acababan de escuchar el Rienzi de Wagner. Es preciso decir unas palabras respecto a este asunto para comprender lo que se produjo.

El drama se desarrolla en Roma en 1347. El pueblo romano es oprimido por la nobleza orgullosa y sin escrúpulos cuando aparece Cola Rienzi, que exclama:

¡Yo anuncio a Roma su libertad!

Esto quiere decir que acaba de abatir, con un golpe de mano audaz, el poder existente y que se ha hecho cargo de la dictadura.

Adriano, un noble Colonna que le ha secundado en su rebelión, se inquieta ahora por sus proyectos:

¡Ah, Rienzi! ¿Cuáles son tus proyectos? Te veo todopoderoso. Dime, ¿en qué vas a emplear tu poder?

Y Rienzi responde:

...¡Yo haré a Roma libre y grande!

Él rechaza la realeza, pero acepta que se le llame Tribuno.

Entretanto, se trama una conjura que dirige el padre de Adriano. Pero este último, que ama a Irene, la hermana de Rienzi, revela al tribuno el complot. Rienzi perdona, pero los conjurados no renuncian a derribarle. Rienzi debe morir. En cuanto al populacho que le sostiene:

¿El populacho? ¡Bah! Quitadle a Rienzi y quedará como estaba.

Rienzi, abandonado, encerrado en su casa incendiada, grita al pueblo antes de morir:

¡El último de los romanos os maldice!

¡Maldita sea esta ciudad!

¡Que sea aniquilada!

¡Que Roma perezca y se deseque!

¡Así lo quiere tu pueblo degenerado!

En la noche de esta representación, Adolfo Hitler y su camarada Kubizeck atravesaron en silencio las calles de Linz. Contrariamente a su costumbre, Hitler no comentaba el drama. Así llegaron a las afueras de la ciudad.

«Adolfo tomó el camino que conducía a la cumbre del Freiberg. Marchaba sin decir una palabra, sin tener en cuenta mi presencia. Yo no le había visto nunca tan raro, tan pálido...

»Adolfo continuaba subiendo, como atraído por una fuerza irresistible. Al llegar a la cima, la niebla había desaparecido. Por encima de nuestras cabezas las estrellas brillaban con todo su esplendor en un cielo perfectamente claro.

Adolfo sé volvió entonces hacia mí y me cogió las dos manos, que apretó con fuerza entre las suyas. Éste era un gesto que no le había visto aún hacer nunca. Noté hasta qué punto estaba conmovido. Sus ojos brillaban animados. Las palabras no salían de su boca con la facilidad de costumbre, sino de manera entrecortada,; su tono era ronco. Su voz delataba su turbación.

Entonces brotó de sus labios una oleada de palabras. Yo no le había oído nunca, no debía oírle ya nunca hablar como aquella noche. De pie, bajo las estrellas, teníamos la impresión de estar solos sobre la tierra.

Recuerdo que él me pintaba un delirante cuadro de su porvenir y el del pueblo alemán.

»Había creído siempre hasta entonces que mi amigo quería consagrarse bien a la pintura, bien a la arquitectura. Ahora ya no trataba de aquella cuestión. Me hablaba de ambiciones más elevadas que yo no comprendía, tanto más cuanto que, en mi opinión, ningún hombre podía ser más grande que el artista. Me habló de una misión qué le encargaría un día el pueblo para que le sacase de la esclavitud y le condujese a la libertad.»

A las tres de la mañana los dos jóvenes iniciaron el descenso hacia la ciudad.

«Nos separamos ante la casa de mis padres y quede estupefacto al ver que Hitler no se dirigía hacia su apartamento, sino que volvía a la montaña.

«—¿Dónde vas así? —le pregunté sorprendido.

»—Quiero estar solo —respondió brevemente.

»Le seguí largo rato con la vista, mientras que, envuelto en su capa, partía solo en la noche».

Un día, mucho después, el mismo Hitler contará a la señora Wagner esta noche de Rienzi y concluirá así su relato:

«Fue entonces cuando comenzó todo.»

¿Por qué no creerle? Muy bien puede ser que Rienzi fuese para él la revelación del poder del tribuno, del agitador; no ser nada y poder llegar a todo. La política considerada como atajo hacia la gloria. Allí hay ideas que no había sido Hitler el único en acariciar. El romanticismo wagneriano, el hálito revolucionario de la obra de Ricardo Wagner, todo esto puede haber influido en el joven Hitler como en toda una generación alemana. Y luego, ¿no hay en Rienzi tres ideas fundamentales del nacionalsocialismo?

1. El pueblo no es nada sin su jefe:

¿El populacho? ¡Bah! Quitadle a Rienzi y quedará como estaba.

2. Los pueblos degenerados merecen la muerte:

Que Roma perezca y se deseque. Así lo quiere tu pueblo degenerado.

3. El jefe no es el rey, sino una especie de enviado del Destino: el Tribuno. Él lo llamará Führer.

«No tenía ningún respeto a la Tradición; en una palabra, quería cambiar la faz del mundo», dirá de él Kubizeck.

Cuando se sustentan tales ambiciones, uno puede perfectamente pasearse a las tres de la mañana sobre el Freiberg, al salir de Rienzi, y mantener monólogo con las estrellas.

Los más serios biógrafos de Hitler, Walter Goerlitz y A. Quint, han señalado claramente que insiste siempre sobre el hecho de que no había jamás leído con el objeto de aumentar su cultura general, «sino para enriquecer, completar y apuntalar su visión del mundo (Weltbild) y su representación ideológica del mundo (Weltanschauung). En una palabra, la antigua cultura general liberal y burguesa no le decía nada en absoluto; buscaba una confirmación a las ideas que bullían oscuramente en él y cuyo punto de partida debe ser buscado en el descontento del elemento germánico contra el orden de cosas reinante en los países gobernados por la monarquía agonizante».

No obstante, cada descontento —y debía haber bastantes en el imperio de los Habsburgo— no consideraba ser el Rienzi del germanismo. Hitler habría podido, de haber decidido lanzarse a la política, hacerse elegir diputado pangermanista (el partido existía). Más atraído por las reivindicaciones sociales, hubiese podido militar en las

filas del partido cristiano-socialista de Lueger, hacia el cual, por otra parte, siente siempre una viva simpatía y con el cual tenía al menos la afinidad del antisemitismo. Pero, sobre la montaña del Freiberg, el joven wagneriano ve más lejos. Tiene ya su Weltanschauung.

«Parece —notan Goerlitz y Quint— que tres autores le hayan particularmente impresionado durante sus años de desarrollo: el filósofo Schopenhauer con su obra principal "El mundo como voluntad y como representación", que, por lo qué él mismo dice, le acompañó en la guerra y de donde sacó, palabra por palabra, su sobreestimación de la voluntad, que él consideraba como el motor más poderoso y la única palanca susceptible de hacer mover él mundo; viene después Houston Stewart Chamberlain, de origen inglés, pero alemán de elección, que, en sus "Fundamentos del siglo XIX", desarrolla su teoría de la raza aria nórdica, considerada como la única civilización y de la misión de Alemania, su heredera; por último, las obras de Nietzsche. En todo caso, la influencia de Schopenhauer fue, ciertamente, mayor qué la del filósofo de la Voluntad de poder».

Y, señalan aún sus biógrafos, «nadie mejor que un germano-austríaco podía sentir de qué modo se había trastornado la posición del germanismo en la Europa del esté y del sudeste. Por esto la lectura de Chamberlain, cuyas teorías raciales se relacionaban con las tesis del diplomático y orientalista francés conde de Gobineau, tomaba un significado decisivo para un joven que había crecido en la atmósfera de las luchas nacionales y de las rivalidades de lenguaje germano-checo»

Hitler es un producto del nacionalitarismo. Es en lo que difiere esencialmente de Mussolini, para quien el Estado está en primer lugar como elemento creador del Imperio en el sentido romano de la palabra, mientras que para Hitler es la comunidad de raza la que forma el Estado y el Estado no la puede rebasar: «Eina Reich, ein Volk, ein Führer».

Su aversión hacia la monarquía, igualmente, no se basa, por supuesto, en lo que puede representar de autoridad, sino en lo que introduce de sangre extranjera en la Casa Real. Cuando piensa en el problema de la sucesión del Jefe, es curioso observar que considera como las mejores soluciones la del «papado con su elección del sucesor por un cónclave de cardenales» y la de «la república veneciana de los duxes, con su oligarquía perfectamente jerarquizada». El mejor régimen, dirá, es «una república bajo un Führer autoritario», con una representación popular y un Senado como cónclave para la designación del sucesor.

Pero volvamos a Rienzi. ¿Qué es lo que el joven Adolfo Hitler, de Linz, retiene de este drama en el que se enfrentan en arengas sublimes los héroes de Wagner? No lo pongamos en duda: el poder de la palabra.

El Tribuno es esencialmente un orador. No es un escritor. Necesita otra cosa que la magia de la palabra: la del verbo. Todo entra en juego: la mirada, el timbre de voz, el gesto, el decorado y también la multitud.

«La palabra sola —dirá más tarde en "Mein Kampf"— es capaz de provocar revoluciones verdaderamente grandes... Todos los grandes acontecimientos han sido provocados por la palabra y no por los escritos».

«La fuerza que puso en movimiento los grandes aludes histéricos en el terreno político o religioso fue solamente, aesde tiempo inmemorial, el poder mágico de la palabra hablada.

»La gran masa de un pueblo se somete siempre al poder de la palabra. Y todos los grandes movimientos son movimientos populares, erupciones volcánicas de pasiones humanas y de estados de almas sublevadas o bien por la cruel diosa de la miseria o bien por las antorchas de la palabra lanzada al seno de las masas; jamás por los chorros de limonada de literatos estéticos y de héroes de salón. Sólo una tempestad de pasión ardiente puede cambiar el destino de los pueblos; pero sólo puede provocar la pasión aquel que la lleva en sí mismo»8.

Mussolini le llamaba «el monje hablador». Él se comparaba a un imán: «Yo no soy más que un imán que, sin cesar, pasa y vuelve a pasar sobre la nación alemana atrayendo el acero, y he declarado muchas veces que llegará el día en que todos los que en Alemania merecen ser llamados "hombres" se hallarán en mi campo. Aquéllos que no lo estén, de todos modos, no valdrán gran cosa. Es lo que he denominado la formación de la minoría histórica. Y así es como las cosas han pasado. En el transcurso de trece años el Partido nacionalsocialista ha agrupado un gran número de energías personales, desde las de los modestos jefes de pelotón o de célula, jefes de grupos locales, de distritos, de provincias, hasta las de los gobernadores y jefes de sección del Reich. En todos los terrenos una selección se ha producido. Formidables energías han sido movilizadas y actúan hoy día en los puestos más influyentes» .

Así, la palabra actúa como «imán», como aglutinador de energías, de voluntades.

Hitler se considera y se llama un hombre «duro»: «.Estoy convencido no sólo de ser el hombre más duro que el pueblo alemán ha tenido desde hace muchas decenas de años y quizá de siglos, sino de" tener, además, la mayor autoridad. Sobre todo, creo en mi éxito y creo sin reserva».

Cómo no comparar estas palabras de 1940 con los sentimientos que, desde 1906, Kubizeck nota en su amigo hacia el mundo de las leyendas germánicas:

«Pensaba sin cesar y se sentía hecho para ello. Se creía un héroe de la antigüedad germánica. Una vida llena de hazañas audaces le conduciría al paraíso de Walhalla para convertirle en uno de esos semidioses que él veneraba. Este aspecto romántico de

Adolfo Hitler es importante, porque, durante toda su vida, tuvo por el mundo germánico una fe, casi una religión.

»En conflicto con un mundo burgués que no tenía nada que proporcionarle más que mentira y piedad hipócrita, busca por instinto crearse un universo en él y lo encuentra en los orígenes del pueblo al cual pertenece. Los tiempos oscuros y lejanos adquieren para él una vida intensa. Los sueños se convierten en realidades. Revivía en su imaginación los albores del pueblo alemán, su más bella época según él. Yo estaba a la vez sorprendido y angustiado de verle volver mil quinientos años atrás y hablarme con toda naturalidad de sus héroes, como si ellos morasen aún en los bosques. Me preguntaba si, a fuerza de mezclar el sueño y la realidad y de trastocar los milenios, no llegaría un buen día en que ya no se reconociese en absoluto».

Wagner, de haber vivido, hubiese podido hacer de la vida de Adolfo Hitler una ópera y uno cree escuchar las armonías de las que se hubiera servido. Pero el drama fue que Hitler construyó su visión del mundo a la manera de una Tetralogía. Esto que, en música, produce admirables obras maestras, en la vida es mucho más complicado.

Quizá tuvo la revelación un día.

«He tenido en mi vida —dice— tres amigos poco comunes. En mi juventud era la necesidad; ella me acompañó durante años. Al final de la gran guerra, fue el profundo dolor que se adueñó de mí a la vista del desastre de nuestro pueblo. Y, hace cuatro años, a partir del 30 de enero (fecha en que ocupó el poder), he aprendido a conocer un tercer amigo que se llama la inquietud. La inquietud por el pueblo y por el Reich que se me había confiado. Desde aquel momento, este compañero ya no me ha abandonado y me acompañará, probablemente, hasta el fin de mis días» .

Sin embargo, el conflicto entre el Sueño y la Realidad no debería prolongarse largo tiempo en él. Aprendió —o creyó aprender— de Schopenhauer que la voluntad lo puede todo y su asombroso éxito no hace más que confirmarle en esta idea. ¿Acaso no es él el «imán» y con el acero de la voluntad del pueblo alemán que atrae hacia sí no es posible, a partir de ahora, todo?

«Cuando en el seno de un pueblo —escribirá— se unen para llevar a cabo un solo fin un determinado número de hombres dotados del más alto grado de energía y fuerza activa, y cuando son así liberados de la •pereza en que se adormecen las masas, estos hombres se convierten en los señores del conjunto del pueblo. La historia del mundo está hecha por las minorías, cada vez que las minorías de número encarnan la mayoría de la voluntad y de la decisión» .

Agrupar a los partidarios que, por su fanatismo, representan en la nación la «mayoría de la voluntad» y someter a la masa del pueblo a una propaganda intensa, tal es el secreto de las meditaciones de Hitler. Secreto arrancado de sus lecturas de Schopenhauer, de

Chamberlain y de Nietzsche y acaso a la «Psicología de las multitudes», de Gustavo Lebon.

«Todo reclama —dirá él— que ella actúe sobre el terreno de los negocios o de la política, lleve el éxito en la duración y la perseverancia de su aplicación».

Es en la prisión de Landsberg, después del fracaso del putsch bávaro de Ludendorff, cuando Hitler trama todas estas ideas en su cabeza. Hacia primeros del año 1924 comienza a dictar a Rudolf Hess, encarcelado con él, las páginas de lo que será Mein Kampf.

Durante los primeros tiempos, ambos hombres emplearon varias horas al día en este trabajo. El sábado se leía a los otros camaradas detenidos los capítulos terminados.

Hitler tenía ahora su Weltanschauung completo.

«MEIN KAMPF»

En cuatro páginas fundamentales de Mein Kampf, Hitler ha pretendido basar científicamente el racismo en la observación de las leyes de la naturaleza. Aquéllas son esenciales para la comprensión del nacionalsocialismo. Es preciso conocerlas.

Los hombres se pasean «en el jardín de la naturaleza», se figuran saberlo todo y, finalmente, se comportan «como ciegos frente" a uno de los principios esenciales de la acción de la naturaleza: el de la existencia de caracteres orgánicos que distinguen a las especies, entre las cuales se reparten todos los seres vivos sobre la tierra».

«La observación más superficial basta para mostrar cómo las formas innumerables que toma la voluntad de vivir de la naturaleza están sometidas a una ley fundamental y casi inviolable que les impone el proceso estrechamente limitado de la reproducción y de la multiplicación. Todo animal no se acopla más que con uno de su misma especie: él paro con el paro, el pinzón con el pinzón, la cigüeña con la cigüeña, el murciélago con el murciélago, el ratón con el ratón, el lobo con la loba, etc.

»Sólo circunstancias extraordinarias pueden conducir a derogaciones de éste principio. En primer lugar, la sujeción impuesta por la cautividad o bien algún obstáculo se oponen al acoplamiento de individuos pertenecientes a la misma especie. Pero entonces la naturaleza pone los medios en acción para luchar contra estas derogaciones y su protesta se manifiesta de la manera más clara, ya sea porque niega a las especies bastardeadas la facultad de reproducirse a su vez o bien porque limita estrechamente la

fecundidad de los descendientes; en la mayoría de los casos, les priva de la facultad de resistir a las enfermedades y a los ataques de los enemigos.

»Esto no es muy natural.

»Todo cruce de dos seres de desigual valor da como producto un término medio entre el valor de los dos padres,; es decir, que el retoño queda situado más alto en la escala de los seres qué el perteneciente a una raza inferior, pero permanece por debajo del que forma parte de una raza superior. En consecuencia, sucumbirá, más tarde, en él combate que habrá de sostener contra esta raza superior. Tal acoplamiento está en contradicción con la voluntad de la naturaleza, que tiende a elevar el nivel de los seres. Esté fin no puede ser alcanzado por la unión de individuos de valor diferente, sino sólo por la victoria completa y definitiva de los que representan el más alto valor. El papel del más fuerte es dominar y de ningún modo fundirse con el más débil, sacrificando así su propia grandeza.. Sólo el débil de nacimiento puede hallar esta ley cruel; pero es qué él no es más que un hombre débil y limitado; porque si esta ley no le dominase, la evolución de todos los seres organizados sería inconcebible.

»La consecuencia de esta tendencia general de la naturaleza a buscar y mantener la pureza de la raza es no sólo la distinción netamente establecida entre las razas, privativas en sus signos exteriores, sino aun la similitud de los caracteres específicos de cada una de ellas. El zorro es siempre un zorro, el ganso un ganso, el tigre un tigre, etc., y las diferencias que sé pueden notar entre individuos pertenecientes a una misma raza provienen únicamente de la suma de energía, de destreza, de capacidad de resistencia de que están dotados desigualmente. Pero no se hallará jamás un zorro a quien una disposición natural le conduzca a comportarse filantrópicamente a la vista de los gansos, como tampoco existe un gato que sienta una inclinación cordial para con los ratones.

»Por consiguiente, la lucha, que pone en conflicto a las razas unas con otras, tiene menos por causa una antipatía fundamental qué, antes bien, el hambre y el amor. En los dos casos la naturaleza es un testigo impasible y hasta satisfecho. La lucha por el pan cotidiano conduce a la derrota de todo ser débil o enfermizo o dotado de menos coraje, mientras que el combate que libra el macho para conquistar a la hembra no concede el derecho de engendrar sino al individuo más sano o, al menos, le proporciona la posibilidad de hacerlo. Pero el combate es siempre el medio de desarrollar la salud y la capacidad de resistencia de la especie y, en consecuencia, la condición previa de su progreso.

»Si el proceso fuese otro, el progreso ulterior se detendría y habría regresión. En efecto, como los menos buenos superarían en número a los mejores, si todos los individuos tuviesen la misma posibilidad de sobrevivir y de reproducirse, los menos buenos se" reproducirían tan rápidamente que los mejores serían rechazados a último término. Es preciso, pues, que una medida correctiva intervenga en favor de los mejores. La naturaleza se cuida de someter a los débiles a condiciones de existencia rigurosa que

limita su número; realiza, pues, una nueva y rigurosa selección tomando por criterio la fuerza y la salud.

»Si ella no desea que los individuos débiles se acoplen con los fuertes, quiere aún menos que una raza superior se mezcle con una raza inferior, porque, en este caso, la tarea que ha emprendido desde hace miles de siglos para hacer progresar a la humanidad se tornará vana de un solo golpe.

»El conocimiento que tenemos de la historia suministra innumerables pruebas de esta ley. La historia establece con una horrible evidencia que, cuando el ario ha mezclado su sangre con la de pueblos inferiores, el resultado de este mestizaje ha sido la ruina del pueblo civilizado. América del Norte, cuya población está compuesta, en enorme mayoría, de elementos germánicos, que no están sino muy poco mezclados con los pueblos inferiores pertenecientes a las razas de color, presenta distinta humanidad y muy distinta civilización que América del Centro y del Sur, en las cuales los inmigrados, en mayoría de origen latino, se mezclaron a veces estrechamente con los autóctonos. Este solo ejemplo permite ya reconocer claramente el efecto producido por la mezcla de razas. El Germano, raza pura y sin mezcla, se ha convertido en el dueño del continente americano; lo continuará siendo en tanto que no se sacrifique, también él, a una contaminación incestuosa.

En resumen, el resultado de todo cruce de razas ,es siempre él siguiente:

»a) Rebajamiento del nivel de la raza superior.

»b) Regresión física e intelectual y, como consecuencia, aparición de una especie de consunción cuyo desarrollo es largo, pero inevitable.

»Ocasionar tal proceso no es otra cosa que pecar contra la voluntad de lo Eterno, nuestro Creador»

Toda la concepción del mundo (Weltanschauung) del nacionalsocialismo va a derivarse de estas cuatro páginas fundamentales de Mein Kampf, que es necesario conocer íntegramente para comprender la continuación del pensamiento de Hitler.

Estas leyes que él ha creído encontrar en la observación de la naturaleza, no corresponde a los individuos discutirlas y menos aún contrarrestarlas:

«Nosotros, hombres diferentes, no vamos a raciocinar sobre las razones por las que la Providencia ha creado las razas; no podemos sino comprobar que Ella castiga a los que hacen menosprecio de su Creación.

»Males y miserias indecibles se han extendido sobre la humanidad porque éstos principios, no obstante anclados en las profundidades del instinto, se han perdido bajo la influencia de una semicultura demasiado exclusivamente intelectual...

»Yo lo proclamo aquí ante el porvenir: al igual qué el conocimiento de la rotación de la Tierra alrededor del Sol nos ha valido una revolución en nuestra concepción del Universo, igual también la doctrina de la sangre y de la raza, sostenida por el movimiento nacionalsocialista, provocará una transformación de nuestros conocimientos y, de ahí, de nuestra concepción de la historia del pasado de la humanidad, así como de las anticipaciones de su porvenir».

Esta necesidad de obedecer a la ley de la sangre y de la raza debe ser comprendida por el hombre. «Él sentirá desde entonces que en un mundo en que" los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, en que las lunas giran alrededor de los planetas, en que la fuerza reina, en todas partes y sola, dominando a la debilidad, a la que obliga a servirla dócilmente, o destruyéndola, el hombre no puede establecer leyes especiales. Él también sufre la dominación de los principios eternos de esta última sabiduría; puede intentar comprenderlos, pero evadirse de ellos no podrá jamás».

Hitler mismo se encierra a partir de entonces en su sistema. No puede salir de él. Todas las vías hacia la libertad están obstruidas. No queda más que una inmensa Fatalidad contra la cual no es posible alzarse. «El pecado contra la sangre y la raza es el pecado original de este mundo y marca el fin de una humanidad que se entrega».

Y los designios de esta fatalidad son justos porque «los pueblos que se mestizan o se dejan mestizar pecan contra la voluntad de la eterna Providencia, y su caída, ocasionada por uno más fuerte que ellos, no es inmerecida; no es una injusticia que se les hace, es, al contrario, el restablecimiento del derecho. Cuando un pueblo no atribuye ya valor a los caracteres específicos de su ser, que le han sido dados por la naturaleza y tienen sus raíces en su sangre, no tiene ya derecho a quejarse de la pérdida de su existencia terrestre».

Pero esta Fatalidad que recae tan pesadamente sobre los destinos de la Humanidad, si bien se revela como la fuente de todos los males para aquellos que han transgredido sus leyes, ofrece, en cambio, el triunfo a los que a ella se doblegan. Puesto que ella consagra la fuerza, seamos fuertes y aceptemos los medios de serlo. La naturaleza, por sí misma, nos ofrece los medios de nuestra regeneración:

«Todo cruce de raza conduce fatalmente, tarde o temprano, a la desaparición de las híbridas que se deriva de él, mientras se hallen en presencia del elemento superior qué ha participado en el cruce y que ha conservado la unidad que confiere la pureza de la sangre. El peligro para la híbrida no cesa más que con el mestizaje del último elemento individual de la raza superior.

»Tal es la fuente de regeneración progresiva, si bien lenta, ejecutada por la naturaleza, que elimina poco a poco los productos de alteración de las razas, siempre que exista un tronco de raza pura y que no se produzcan ya nuevos mestizajes».

La raza es, por tanto, un empezar a ser siempre posible. Aunque gravemente alterada, puede volver a su pureza primitiva. El Estado nacionalsocialista deberá, pues, ser el auxiliar de la naturaleza. No admitirá más que «las leyes y las necesidades de la vida que el hombre alcance por su razón y su conocimiento»1, porque «el derecho a la libertad individual lo cede ante el deber de salvaguardar a la raza... Es una debilidad conservar entre ellos enfermos incurables y la posibilidad crónica de contaminar a sus semejantes aún sanos. Esto corresponde a un sentimiento de humanidad según el cual uno dejaría morir a cien hombres para no hacer mal a un individuo»

Así, Hitler propone en definitiva entrar en el juego de las fuerzas de la naturaleza tal como él las oree descubrir. Realizar artificialmente la selección de un pueblo: el pueblo alemán. Tal es el ambicioso sueño del demiurgo racista.

De esta biología racista, Hitler sacará su concepción del racismo como voluntad del Creador y es por esto por lo que estará el conflicto con las Iglesias. «¿Cómo? —dirá el Führer cuando se le reprochará su Weltanschauung como opuesto a los dogmas—. ¡Pero si no he hecho más que obedecer a las leyes de la Creación, por tanto al Creador!»

Según Hitler, la humanidad se halla ante lo que él llama «Las leyes de bronce de la naturaleza».

«Todas las grandes civilizaciones del pasado fueron decayendo porque la raza primitivamente creadora murió por un envenenamiento de la sangre.

»La causa de semejantes decadencias fue siempre el olvido del principio de qué toda civilización depende de los hombres y no éstos de aquélla, por lo que, en consecuencia, para conservar una civilización determinada, es preciso conservar al hombre que la ha creado. Pero esta conservación está ligada a la ley de bronce de la necesidad y del derecho a la victoria del mejor y del más fuerte».

Así, el racismo conduce, de una manera inesperada en apariencia, a la exaltación del individuo. Parece sacrificarle en su sumisión absoluta a la ley de bronce del más fuerte, pero, al mismo tiempo, le exalta en la medida, precisamente, de su fuerza.

«Reconocer la importancia de la raza, reconocer el principio racial en su universalidad, lleva lógicamente a tener en cuenta él valor mismo del individuo. Al igual que yo estoy obligado a apreciar diversamente a los hombres conforme a la raza a la cual pertenecen, es preciso proceder dentro de la comunidad con respecto al individuo.

»Un pueblo no es idéntico a otro y, dentro de una comunidad, una cabeza no puede ser idéntica a otra cabeza; los elementos constitutivos pertenecen a la misma sangre, mas ofrecen en el detalle mil diferencias/sutiles.» Es necesario, pues, «favorecer en la comunidad los elementos reconocidos como superiores» y «ocuparse de acrecentar particularmente su número». «Una doctrina que, descartando la idea democrática de la masa, tiende a dar esta tierra al mejor pueblo, es decir, a los individuos superiores, debe

lógicamente atenerse al mismo principio aristocrático dentro de este pueblo y conceder a las mejores inteligencias él mando y la influencia. En lugar de edificar sobre la idea de mayoría, esta doctrina se funda, pues, sobre la personalidad».

He ahí el conjunto del sistema solucionado. No quedará más que sacar las consecuencias sociológicas y ellas van a afectar muy particularmente a la concepción mismo del Estado.

Hasta el presente, la doctrina hitleriana, tal como acabamos de exponerla, puede servir a no importa qué raza. Reconocer la existencia de razas diferentes es una de las conclusiones propias de la etnología, establecer entre ellas una jerarquía depende de la historia. Hitler va más lejos. No sólo ha establecido una jerarquía, sino que saca en conclusión la existencia de una raza fundadora de la Civilización: la raza aria, cuya desaparición entrañaría el fin de la Civilización.

«Todo lo que tenemos hoy día ante nosotros de civilización humana, de productos del arte, de la ciencia y de la técnica es casi exclusivamente el fruto de la actividad creadora de los arios. Este hecho permite sacar en conclusión por reciprocidad, y no sin razón, que ellos han sido los únicos fundadores de una humanidad superior y, por consecuencia, representan el tipo primitivo de lo que nosotros entendemos con el nombre de "hombre". El ario es el Prometeo de la humanidad... Si se le hiciese desaparecer, una profunda oscuridad descendería sobre la tierra; en pocos siglos la civilización se desvanecería y el mundo se convertiría en un desierto» ".

No estamos, pues, ya exactamente ante la ley de bronce de la naturaleza sancionando la victoria automática del más fuerte. La naturaleza no es imparcial; tiene su raza elegida: la raza aria. Sin duda, no la guarda ni de tentaciones ni de debilidades; puede, asimismo, hacerla desaparecer si ésta comete el «pecado de la sangre», pero, al menos, el ario ha sido singularmente favorecido desde un principio, ya que da chispa del genio ha brotado, en todo tiempo, de su frente luminosa».

«Mientras que él mantenga rigurosamente su situación moral de señor, será no sólo él señor sino también el conservador de la civilización que sigue desarrollando. Porque ésta descansa exclusivamente sobré las capacidades del ario y sobre el hecho de que éste siga siendo él mismo».

«Así es que la presencia de hombres de raza inferior fue una condición primordial para la formación de civilizaciones superiores; ellos compensaban la penuria de recursos materiales, sin los que no sé puede concebir la posibilidad de un progreso. Es cierto que la primera civilización se apoyó menos sobre el animal doméstico que en el empleo de raza inferior.

»Sólo después de reducir a la esclavitud a las razas vencidas fue cuando una suerte semejante alcanzó a los animales y no inversamente, como algunos pueden creer. Porque fue primero el hombre puesto delante del arado; el caballo vino después».

Que no se vea allí «un signo de degradación humana-», porque esta evolución debía tener lugar para llegar al grado de civilización presente, «¿os progresos de la humanidad son una subida sobre una escalera sin fin; uno no se encumbra sin haber subido los escalones inferiores».

De las razas hemos, por tanto, llegado a la raza aria y a la afirmación de su superioridad, que le confiere el derecho al mando.

Hitler se va a preocupar ahora de la organización de esta comunidad racial y de la forma que deberá afectar su Estado.

El primer principio básico es que «una misma sangre pertenece a un mismo imperio». El segundo, que, una vez agrupada esta comunidad racial, su derecho a la vida y su moral de señor justificarán sus conquistas:

«Cuando él territorio del Reich contenga a todos los alemanes, si se viese incapaz de nutrirlos, de la necesidad de este pueblo nacerá su derecho moral a adquirir tierras extranjeras. El arado dejará entonces sitio a la espada y las lágrimas de la guerra prepararán las cosechas del mundo futuro».

La guerra, para Hitler, tiene, por tanto, razones biológicas; se basa en la ley de bronce de la naturaleza. No es ni buena ni mala; es necesaria.

Parece que Hitler se sintió muy impresionado, en su juventud, por las dificultades en las que se debatía el imperio austro-húngaro y que las crisis políticas de Viena tuvieron mucho que ver en definitiva, con su concepción nacionalitaria del Estado. Debió hacer muy pronto también esta observación, puesta que él nos confía:

«Desde los quince años, supe diferenciar patriotismo dinástico y nacionalismo de raza, con una inclinación muy clara hacia el último» .

De lo que ha observado bajo los Habsburgo cree poder sacar una ley general:

«La existencia de la vieja Austria, más que la de cualquier otro Estado, estaba ligada al poder de su gobierno. Le faltaba esta base fundamental de un Estado nacional que, llegando a no tener la dirección propiamente dicha, posee siempre en su origen étnico una fuerza que asegura su conservación. El Estado étnico puede algunas veces, gracias a la inercia natural de sus poblaciones y a la capacidad de resistencia que ella implica, soportar de manera asombrosa, y sin sufrir gravemente, largos períodos de mala administración o de mala dirección (...), pero la cosa es muy diferente en un imperio compuesto por varios pueblos, que no es conservado por la comunidad de la sangre, sino por un poder común. Toda debilidad de la dirección no producirá en tal Estado un embotamiento análogo al de los animales de hibernación, sino que será, por el contrario, la ocasión de un despertar de todos los instintos particularistas que preexisten en cada raza y qué no se han podido manifestar en las épocas en que una voluntad dominaba».

Es de Viena de donde Hitler toma conciencia de la cuestión social y de su íntima relación con el problema nacional. Sufrió entonces dos influencias que le marcaron para toda su vida: la del movimiento pangermanista y la del partido cristiano-social.

«El movimiento pangermanista —dirá— tenía razón en su concepción del principio de una regeneración alemana, pero fue desafortunado en la elección de sus medios. Fue nacionalista, mas, ¡ay!, no lo bastante social para ganarse a las masas. Su antisemitismo descansa sobre una justa comprensión del problema de las razas y no sobre concepciones religiosas, pero su lucha contra una confesión determinada (la Iglesia católica) era un error de principio y de táctica. El movimiento cristiano-social no tenía ninguna concepción categórica sobré el fin de la regeneración alemana, mas fue inteligente y afortunado en la elección de su camino como partido. Comprendió la importancia de la cuestión social, pero se engañó en su lucha contra los judíos y no tuvo la menor idea sobre la fuerza de la idea nacionalista».

Cuando Hitler rematará la obra unificadora de Bismarck, se encontrará frente a las fidelidades dinásticas y los particularismos locales, que fraccionaban aún el mundo germánico. Les reconocerá su papel de instrumentos de la Providencia en la formación del Gran Reich, pero les notificará, en un discurso célebre, que ha llegado para ellos el momento de entrar en el Mausoleo de la Historia.

«Todas las corrientes de sangre alemana van hacia el Reich, en él se reúnen todas las tradiciones del pasado, sus símbolos y sus estandartes y también, y sobre todo, los grandes hombres del pasado, de los que los alemanes tienen razón de enorgullecerse.

»De cualquier campo que ellos hayan sido en su época, los valerosos duques, los grandes reyes, los generales y los poderosos emperadores, los espíritus esclarecidos y los héroes del pasado no fueron nada más que los instrumentos de la Providencia en el proceso de desarrollo de una nación.

»Reuniéndolos en el Gran Reich con una veneración llena de reconocimiento, él magnífico tesoro de la Historia alemana nos es revelado. Agradezcamos al Dios Todopoderoso haber dado a nuestra generación y a nosotros la gracia de poder vivir en esta época y en ésta hora».

Y esto ha sido posible porque «las consideraciones dinásticas confesionales, partidarias, puramente estáticas, se eclipsaron ante el reconocimiento de que en la entidad en que estaba la substancia de la sangre y que dependía de ella era la fuente de toda vida nacional».

Así, la ley de bronce de la sangre ha condenado al imperio plurirracial a las fidelidades dinásticas, a los particularismos, a las «consideraciones confesionales». El Estado que nacerá de esta Weltanschauung deberá «hacer de la raza el centro de la vida de la comunidad; velar por que ella permanezca pura». Deberá intervenir «como depositario

de un porvenir de miles de años al precio del cual los deseos y el egoísmo del individuo son considerados como nada y ante el que se deben inclinar».

El Estado es la Naturaleza; él es el encargado de aplicar las leyes de bronce. La rebelión contra el Estado es, pues, una rebelión loca. Es la rebelión contra la naturaleza misma, contra la ley de la Creación, así, pues, contra el Creador.

Se llega así a un giro esencial en la concepción alemana del nacionalismo. La lucha está entablada entre dos concepciones de la Historia determinadas por dos concepciones de la Nación: o el Estado justifica la Nación o bien la Nación sola justifica el Estado. En el primer caso, el problema parte de la coexistencia de Estados históricos y se irá a la busca de un equilibrio de fuerzas; en el segundo caso, se está ante una idea revolucionaria: la nación es la Raza. Ésta no conoce otros límites que los de la comunidad de sangre, límites que, por otra parte, podrá rebasar en virtud de su moral de señor. No tiene, pues, prácticamente otros límites que los que reducen sus posibilidades de expansión.

Notemos que la concepción de Nación en los revolucionarios de 1789 conducía al mismo imperialismo. La nación sirve de soporte a una ideología. Ella extenderá entonces indefinidamente sus fronteras por consentimiento o sumisión a la idea que representa.

Resumamos en una palabra: la concepción voelkisch de la nación es determinista; la concepción democrática es voluntaria. No tienen, ni una ni otra, nada que ver con la concepción nacionalista, que acepta la nación como realidad histórica y al Estado como personalidad jurídica.

La concepción misma del Estado de Hitler le impedía pensar en constituir un imperio plurirracial:

«El Estado no es un fin, sino un medio.» Es «fe condición previa a la formación de una civilización humana de valor superior, pero no es la causa directa. Ésta reside exclusivamente en la existencia de una raza apta para la civilización. Incluso si se hallaran sobre la tierra centenares de Estados modelos, en el caso de que el ario, que es el pilar de la civilización, llegase a desaparecer, no habría ya civilización correspondiente, en el orden espiritual, al grado que han alcanzado los pueblos de raza superior. Se puede aún ir más lejos y decir que la existencia de Estados humanos no excluye la eventualidad del aniquilamiento definitivo de la raza humana, puesto que la desaparición del representante de la raza civilizadora conduciría a la pérdida de las facultades intelectuales superiores de resistencia y de adaptación...

»No es el Estado quien hace nacer un determinado nivel de cultura; él no puede más que conservar la raza, causa primera de la elevación de esté nivel. En caso contrario, el Estado puede continuar existiendo durante siglos sin cambio aparente, aun cuando, como consecuencia de la mezcla de razas qué no ha impedido, la capacidad civilizadora

y la historia misma de este pueblo, de quien es el reflejo, hayan comenzado desde hace largo tiempo a sufrir profundas alteraciones... La condición puesta a la existencia duradera de una humanidad superior no es, pues, el Estado, sino la raza que posee las facultades requeridas».

Hitler ha tratado largamente en Mein Kampf sobre esta concepción nueva del Estado. Es que sabía perfectamente que todo su sistema se apoyaba ahí y que si esta justificación de la raza fallaba era todo el conjunto del sistema el que se hundía.

El Estado no es, por tanto, más que un «continente» en el que la raza es el «contenido».

Y el continente, dirá Hitler, que reflexiona en su prisión de Landsberg sobre el Estado de Weimar, «no tiene razón de ser más que cuando es capaz de con-

servar y de proteger su contenido; si no, no tiene ningún valor».

Así, el mismo principio que le va a servir para derribar el Estado liberal existente, le servirá para justificar el Estado totalitario del III Reich.

No disimula lo que tiene de revolucionaria su concepción. «Nosotros, nacionalsocialistas —dirá—, sabemos que el mundo actual considerará esta concepción como revolucionaria y que se nos marcará con este nombre. Pero nuestras opiniones y nuestros actos no deben derivarse de la aprobación o desaprobación de nuestra época, sino de la imperiosa obligación de servir a la verdad de la que nosotros tenemos conciencia. Podemos estar convencidos de que la inteligencia más amplia de la posteridad no sólo comprenderá las razones de nuestra empresa, sino que incluso reconocerá su utilidad y la rendirá homenaje».

El Estado, instrumento de la comunidad racial, no será, por tanto, en manos de ésta, más que un instrumento al servicio del instinto de conservación de la especie, «causa primera de la formación de las comunidades humanas.»

El concepto hitleriano del Estado conduce, por un encadenamiento fatal, al determinismo más absoluto. El individuo no está en libertad de concebir el Estado, el Estado no está en libertad de moverse a su antojo en la constelación de los Estados. Todo está fijado de antemano, determinado por la ley de bronce de la conservación de la raza:

«No nos corresponde a nosotros, humanos, reconocer o investigar el sentido y el fin de la existencia de las razas creadas por la Providencia. Pero podemos juzgar sobre el sentido y el fin de las organizaciones humanas según su grado de utilidad para el pueblo y su conservación. El pueblo tiene, pues, la primacía. Los partidos, el Estado, él Ejército, la Economía, la Justicia, etc... son fenómenos secundarios, medios de alcanzar él fin, que es la conservación del pueblo».

No hay que engañarse. Esta libertad de «juzgar sobre él sentido y el fin de las organizaciones humanas» no nos da, en modo alguno, el derecho a elegir arbitrariamente. Nosotros no tenemos otra libertad que la de reconocer las condiciones necesarias de la salvaguardia de la raza, porque «el fin supremo de la existencia de los hombres no es la conservación de un Estado; es la conservación de su raza». El determinismo es absoluto. El puesto del individuo en el Estado, en la Comunidad, está rigurosamente determinado. No hay escapatoria posible. Cada ser humano nace predestinado en un pueblo, una raza, y no puede escapar a las consecuencias de esta predestinación.

Las relaciones entre el Individuo y el Estado no podían, en la concepción nacionalsocialista, permanecer como estaban en el Estado liberal. El Estado racista considera tres especies de habitantes: los ciudadanos, los súbditos del Estado o de la jurisdicción y los extranjeros.

«En principio el nacimiento no confiere más que la calidad de jurisdicción. Esta calidad no da el derecho, por sí sola, de acceder a una función pública, ni de tomar parte en la actividad política, por ejemplo en las elecciones... El título de ciudadano, con los derechos que confiere, será otorgado de la manera más solemne al hombre joven de buena salud y de buena reputación cuando haya cumplido su servicio militar...

La entrega de diploma de ciudadano será acompañada de la prestación solemne de un juramento, por el cual el nuevo ciudadano jurará fidelidad a la Comunidad y al Estado. Este diploma constituye el lazo que une a todos los miembros de la Comunidad, llena la fosa separadora de las diferentes clases sociales. Un barrendero de calles debe sentirse más honrado de ser ciudadano del Reich que si fuese rey de un Estado extranjero».

El ciudadano del Reich pasará por una doble selección : racial y de valor. Ante la primera, nada puede hacer. Su clasificación será determinada por su sangre. Ante la segunda, deberá esperar el fallo del Estado que «tiene derecho a efectuar una selección, hecha con el mayor cuidado y la más extrema minuciosidad, entre el conjunto de la población para sacar el material humano visiblemente dotado por la naturaleza y ponerlo al servicio de toda la comunidad» w.

Hitler no disimula que esto supone una alteración total de la estructura de la sociedad alemana de su tiempo, pero, dirá él, el nacionalsocialismo está siempre situado en el punto de vista de que «toda actitud se explica por la educación, el hábito y la herencia y que, por consiguiente, una reeducación es posible. Porque1 el niño que crece en nuestro pueblo no viene al mundo con prejuicios de categoría o de clase; éstos no le serán ulteriormente transmitidos más que por una determinada educación.

»Sólo en el transcurso de su vida es cuando estas prerrogativas le son concedidas artificialmente. Nuestra misión es acabar con este estado de cosas, si no queremos renunciar a la edificación sobre fundamentos sólidos de una sociedad humana, de estructura verdaderamente orgánica. Es esta tarea la que hemos asumido y qué

comenzamos a realizar en todos los terrenos. Desde que el niño ha alcanzado la edad en que, hasta hace poco, se le podía inculcar las diferenciaciones de la vida social, comenzamos hoy día a formarle para la comunidad y no le soltamos ya... Queremos llevar a los hombres a una misma concepción de la vida, a una. misma y uniforme concepción del deber y estamos convencidos de que, al cabo de cierto período de esta educación, los hombres serán los productos de esta educación, es decir, que representarán entonces los nuevos pensamientos tan bien como encarnan hoy día aún, en parte, los antiguos».

«Los hombres son el producto de su educación-».

Si se reducen a lo esencial los puntos de vista de Hitler sobre el ciudadano del III Reich, se puedo decir que se trata de una concepción militar de la Comunidad: la selección racial, esto es, el consejo de revisión; la selección de valor, esto es, la jerarquía de los grados otorgados con vistas al fin perseguido (en el ejército, la preparación para la guerra; en la Comunidad, la preparación para una sociedad una y orgánica) y esta nueva jerarquía substituye a las antiguas clasificaciones sociales: nobleza, burguesía, proletariado. Igual que en el ejército, donde no hay noble, ni burgués, ni proletario, sino soldados, suboficiales y oficiales.

Esta desigualdad de jerarquías en la sociedad civil y en el ejército proviene de la diferencia de los fines" de estas dos sociedades. Al cambiar la concepción y el fin de la comunidad nacional, Hitler debía llegar, naturalmente, a cambiar la jerarquía, la escala de los valores. Es de esto de lo que aún depende todo: la ley de bronce de la raza desempeña en la Weltanschauung nacionalsocialista el papel determinista de la ley de bronce del capitalismo en la teoría marxista.

El materialismo biológico se opone al materialismo histórico, pero presenta el mismo carácter de fatalidad. Hitler no se considera libre para concebir el mundo de distinto modo. No pretende en absoluto haber establecido una concepción del mundo..., sino únicamente haber reconocido la ley fundamental de la Naturaleza. Y este conocimiento confiere a la comunidad voelkisch «la obligación, siguiendo la voluntad eterna que gobierna el mundo, de favorecer la victoria del mejor y del más fuerte, de exigir la subordinación de los malos y de los débiles. Ella rinde así homenaje al principio aristocrático de la naturaleza y cree en el valor de ésta ley hasta el último grado de la escala de los seres. Ve no solamente la diferencia de valor de las razas, sino también la diversidad de valor de los individuos. De la masa se desprende, para ella, el valor de la persona y, por ello, actúa como una potencia organizadora en presencia del marxismo destructor. Cree necesario dar un ideal a la humanidad. Pero no puede reconocer el derecho de existencia a una ética cualquiera cuando ésta ofrece un peligro para la supervivencia de la raza que defiende una ética más elevada; porque en un mundo mestizado e invadido por la descendencia de negros todos los conceptos humanos de belleza y de nobleza, igual que todas las esperanzas en un futuro ideal de nuestra humanidad, se hallarían perdidos para siempre».

«La cultura y la civilización humanas están, en éste continente, indisolublemente ligadas a la existencia del ario. Su desaparición o su disminución harían descender sobre esta tierra los velos sombríos de una época de barbarie.

»Pero minar la existencia de la Civilización humana exterminando a los que la detienen aparece como el más execrable de los crímenes. El que osa abatir la propia imagen del Señor, en su forma más elevada, injuria al Creador y ayuda a hacer perder el paraíso.

»La concepción racista responde a la voluntad más profunda de la naturaleza, al establecer el libre juego de fuerzas que debe conducir al progreso por la selección. Un día, de este modo, habiendo conquistado el mundo una humanidad mejor, verá abrirse libremente a ella todos los campos de la actividad.

» Todos nosotros sentimos que, en un porvenir lejano, los hombres encontrarán problemas que sólo podrá ser llamado a resolver un pueblo-señor de la más alta raza, que dispondrá de todos los medios y de todos los recursos del mundo entero... He considerado, pues, que mi propia tarea era sacar de la rica e informe substancia de una concepción filosófica general (la concepción voelkisch) las ideas esenciales, plantearlas bajo una forma más o menos dogmática. Así entresacadas y clarificadas, podrán agrupar a los hombres que querrán sentirse obligados. Dicho de otro modo: el Partido nacionalsocialista de los trabajadores alemanes saca sus caracteres de una concepción voelkisch del universo, haciendo, al tener en cuenta las realidades prácticas de la época, del material humano y de sus debilidades un conjunto doctrinal político, que ofrece desde entonces él mismo, en una organización tan rígida como es posible en grandes masas humanas, las bases del triunfo final de esta concepción filosófica».

El mesianismo hitleriano del «pueblo señor», servidor de los designios del Creador, fantástica visión del mundo y prodigiosa misión del germanismo, se orquesta como una ópera de Wagner, pero la escena sobre la cual va a actuar no será entre los decorados de tela de un teatro. Europa, enferma del liberalismo y del marxismo y que comenzaba lentamente su curación por un retorno a los principios de jerarquía, de sociedad orgánica y de Tradición, va a encontrarse bruscamente frente a esta desmesura hitleriana.

Era la oportunidad de la democracia y del comunismo. Ellos lo comprendieron, confundieron voluntariamente las doctrinas, los principios y los hombres bajo el mismo vocablo de Fascismo, que entregaron a la execración de la «Conciencia universal»; después, realizado su golpe, reanudaron su disputa sin pensar que era su propio comportamiento que había hecho nacer estas reacciones nacionalistas, fascistas o nacionalsocialistas y que, si ellos no cambiaban, las mismas causas tenderían inevitablemente a producir lo mismos efectos.

El papel del Partido nacionalsocialista, en la oposición, será llegar a constituir el partido de los mejores que arrancará a las masas del imperio del partido de los peores. Las

masas le siguieron. Hitler lo había previsto exactamente, sus pronósticos se revelaron como rigurosamente exactos.

Una vez en el poder, los nacionalsocialistas instauraron el Führerprinzip —el principio del Jefe—, que dominaría toda la organización político-social del III Reich.

Desde la prisión de Landsberg, Hitler había codificado rigurosamente la organización del Estado nacionalsocialista.

«Toda la organización del Estado —escribe en Mein Kampf— debe derivarse del principio de la personalidad, desde la más pequeña célula que constituye el municipio hasta el gobierno supremo del conjunto del país. No hay ya decisiones de la mayoría, sino sólo de los jefes responsables y la palabra "consejo" ha de recobrar su significado primitivo. Cada jefe puede perfectamente tener a su lado consejeros, pero la decisión es el hecho de uno solo.

»Es preciso trasplantar el principio que hizo en otro tiempo del ejército prusiano el más admirable instrumento del pueblo alemán y establecerlo en la base misma de nuestro sistema político: la plena autoridad de cada jefe sobre sus subordinados y su responsabilidad hacia sus superiores... El Estado racista, desde el municipio hasta el gobierno del Reich, no poseerá ningún cuerpo representativo que decida lo que sea por vía de mayoría, sino sólo cuerpos consultivos que estarán sin cesar al lado del Jefe y que recibirán su tarea de é(; aunque, a veces, en caso de necesidad, podrán, en ciertos aspectos, tomar responsabilidades absolutas, como fue siempre en el caso de todos los jefes o presidentes de corporaciones».

La idea del Jefe gobernando rodeado de consejeros no tiene nada de original. Es la vieja fórmula: «el rey gobierna en sus consejos». No es posible inventar demasiado en el arte de gobernar y las Constituciones gravitan todas en torno a los dos polos monarquía o democracia.

Sobre la forma del Estado, Hitler, al escribir poco después de la caída de los Hohenzollern, ha evitado pronunciarse. Menos tal vez por habilidad táctica que por no estar allí lo esencial de su sistema.

«La misión del movimiento —dirá— no es restablecer una forma de Estado determinado ni luchar contra otra forma de Estado, sino establecer los principios fundamentales sin los cuales ni república ni monarquía pueden durar. No es fundar una monarquía ni reforzar la república, sino crear el Estado germánico.

»La forma exterior que se dé a este Estado para coronar la obra no ofrece una importancia fundamental; es un asunto a solucionar más tarde, según la oportunidad práctica del momento.

»En un pueblo que habrá, al fin, comprendido los grandes problemas y los grandes esfuerzos inherentes a su existencia, la cuestión de la forma del gobierno no debe promover luchas internas-».

El antidemocratismo de Hitler no se basa en el hecho de convicciones monárquicas. También él habla, como se verá, de «la verdadera democracia alemana» para calificar su sistema. Sus objeciones contra la democracia parlamentaria son de las más clásicas:

«La inteligencia política de la masa no está bastante desarrollada para llegar por sí misma a concepciones políticas generales y precisas y para hallar por sí misma a los hombres que serían capaces de dirigirla.

»Lo que nosotros designamos siempre como opinión pública no descansa más que en una parte mínima sobre la experiencia personal y sobre los conocimientos de los individuos; en cambio, es en mayor parte, sus-» citada, y eso con una perseverancia y una fuerza persuasiva a menudo notable, por lo que se llama la información.

»Así como las convicciones religiosas de cada uno salen de la educación, y son sólo las aspiraciones religiosas que dormitan en el corazón del hombre, así la opinión política de la masa es el resultado de una preparación del alma y del espíritu, a menudo increíblemente' pertinaz y profunda».

«Hoy día, en que el boletín de sufragio de la masa decide, es el grupo más numeroso quien tiene el mayor peso. Y es él montón de los simples y de los crédulos.

»Es un deber del Estado, y un deber de primer orden, impedir que estos hombres caigan en las manos de educadores perversos, ignorantes o también mal intencionados. También el Estado tiene el deber de vigilar su formación e impedir todo artículo escandaloso. Debe, asimismo, vigilar la Prensa muy de cerca, porque su influencia sobre los hombres es, con mucho, la más intensa y la más profunda, puesto que no actúa de manera pasajera, sino constante. Es en la igualdad y la repetición constante de su enseñanza donde reside toda su inmensa importancia».

¿Cómo, entonces, el voto de la masa tendría un valor cualquiera si no hiciese más que reflejar la opinión de los periódicos pagados por intereses o partidos?

«A esta concepción se opone la de la verdadera democracia alemana, en la cual el jefe libremente elegido debe tomar sobre sí la responsabilidad total de todos sus actos y gestos. Tal democracia no admite que los diferentes problemas sean resueltos por el voto de una mayoría; sólo uno decide, respondiendo después de su decisión, sobre sus bienes y sobre su vida».

¿Ante quién? Como jefe del Partido nacionalsocialista, Hitler parece admitir una especie de control de sus semejantes, pero jamás la cuestión ha sido bien resuelta. No estaría, sin duda, lejos de pensar que el Jefe lo es mientras tiene la fuerza de mantenerse

y que, a tal altura, no hay reglamento que valga. Sitúa al Jefe a tan gran altura que las reglas vulgares no tienen valor para él.

«El que quiere ser jefe lleva, con la autoridad suprema y sin límites, la pesada carga de una responsabilidad total.

»El que no es capaz de hacer frente a las consecuencias de sus actos, o que no se siente animoso, no es bueno en nada como jefe. Sólo un héroe puede asumir esta función».

En todo caso, Hitler ha respetado su doctrina del Jefe elegido por el pueblo. Lo que ha sido también notabilísimo en la destrucción de la democracia alemana es que ha tenido lugar... democráticamente.

«La revolución nacionalsocialista —dirá Hitler— ha vencido a la democracia en la democracia y por la democracia.

»Se ha asegurado todos los medios del poder obrando de una manera estrictamente legal. Si yo estoy hoy día ante vosotros es en virtud del mandato que he recibido de la nación alemana, mandato infinitamente más amplio que el de no importa qué hombre de Estado democrático actual».

Hitler reconoce que la soberanía reside en el pueblo, pero añade esta corrección: debe ser interpretada por los mejores (el Partido) y ejercida por uno solo (el Führer).

Una concepción tan totalmente revolucionaria como el nacionalsocialismo debía llegar a conmover los mismos fundamentos del Derecho.

«En el transcurso de un largo período —dirá Hitler en 1937—, a consecuencia de la aceptación de ciertas ideas extranjeras y de una falta de juicio propio y claro, nuestra vida jurídica ha caído en un estado de confusión que ha encontrado su expresión más visible en la incertidumbre en que se hallaba respecto al fin intrínseco del derecho. Dos extremos caracterizan este estado de cosas:

»1.° La concepción de que el Derecho, como tal, halla en sí mismo la justificación de su existencia y que, por esta razón, no admite ningún examen de su utilidad general o particular. Fiat justici, pereat mundus.

»2.° La concepción de que el Derecho está esencialmente llamado a asegurar y a mantener la protección del individuo en su propia persona y en sus bienes.

»Entre estas dos concepciones se deslizaba, bajo apariencias tímidas, la concepción siguiente: el Derecho debe representar los intereses superiores de la Comunidad, concepción que, en general, no se osaba afirmar más que bajo la forma de una concesión a la pretendida razón de Estado.

»A este respecto, la revolución nacionalsocialista ha dado al Derecho, a la Ciencia jurídica y a la jurisprudencia un punto de partida claro e inequívoco.

»La tarea de la justicia es ayudar a conservar y a defender al pueblo contra todo elemento social que se sustraiga a sus obligaciones con respecto de la Comunidad o que acarrea perjuicio a los intereses de esta última.

»De esta forma, en el Derecho alemán, es la noción de pueblo que prima en la persona humana y los bienes materiales».

Ya en Mein Kampf, Hitler había expuesto en principio que no se puede ganar el alma de un pueblo más que «si, al mismo tiempo que se lucha para alcanzar su propio fin, se vela por destruir a todo enemigo que intente poner obstáculos». Porque, decía él, «en iodos los tiempos el pueblo ha considerado el ataqué sin piedad de sus adversarios como prueba de su buen derecho; para él, renunciar a destruirlos es dudar de este buen derecho, es negar que existe».

«El mundo, al no pertenecer más que a los fuertes, que ejecutan soluciones totales, no pertenece a los débiles, con sus medidas insuficientes»,

El Estado nacionalsocialista no pone su atención, por tanto, en realizar un equilibrio entre las diferentes fuerzas que constituyen la Sociedad. Quiere absorberlas todas y totalmente. Obrar de otro modo, tolerar a alguien o alguna cosa diferente a él, sería «dudar de su buen derecho», negar que existe.

No obstante, Hitler parece haber tenido algunas dudas sobre las posibilidades prácticas de su propia teoría.

«¿Es posible —se pregunta— exterminar con la espada una concepción del espíritu? ¿Se puede, por ejemplo, con el empleo de la fuerza bruta luchar contra las "ideas filosóficas"?... Reflexionando sobre casos análogos que uno encuentra en la Historia, particularmente cuando se trata de cuestiones de religión, se llega a la noción fundamental siguiente: las concepciones y las ideas filosóficas, lo mismo que los movimientos motivados por tendencias espirituales determinadas, sean exactas o falsas, no pueden ya, a partir de determinado momento, ser destruidas por la fuerza material más que con una condición: que esta fuerza material esté al servicio de una idea o concepción filosófica nueva que encienda una nueva luz.

»El empleo de la fuerza física sola, sin una fuerza moral basada en una concepción espiritual, no puede conducir jamás a la destrucción de una idea o a la interrupción de su propaganda, salvo si se recurre a un exterminio despiadado de los últimos mantenedores de esta idea y a la destrucción de las últimas tradiciones. Ahora bien, esto lleva en la mayoría de los casos a borrar el Estado considerado como el número de poderes políticamente fuertes para un tiempo indeterminado, a menudo para siempre; porque semejante sangría alcanza, como lo demuestra la experiencia, a la mejor parte de

la población. En efecto, toda persecución que no tiene punto de base espiritual aparece como moralmente injusta y obra como un latigazo sobre los mejores elementos de un pueblo, impulsándole a una protesta que se traduce por su apego a la tendencia espiritual perseguida-».

Estas líneas las escribía Hitler a propósito de los socialdemócratas y de las tentativas de represión de que eran objeto por parte de la República burguesa de Weimar. Niega, en suma, el derecho a este poder, que no pretende representar una filosofía, que se opone a la idea socialdemócrata, o más bien piensa que él no es capaz de hacerlo valederamente.

Para Hitler, la violencia y la fuerza que tienen su origen en una concepción espiritual son justificables. Más aún, son necesarias, porque la nueva concepción espiritual dudaría de sí misma y de su propia legitimidad si no estuviese dispuesta al exterminio de sus adversarios.

Traslademos ahora esta noción al plano de las relaciones internacionales, ¿A qué conduce? A esta definición del Derecho por el ministro Frick, en 1933, en el Congreso de Juristas de Leipzig:

«Los nacionalsocialistas dicen que el Derecho es lo que sirve al pueblo alemán; la injusticia es lo que le acarrea perjuicio.»

¿Por qué esta inquietud alemana que oscila de la desmesura a la obsequiosidad, de la voluntad imperial al provincialismo? Es que Alemania es un país políticamente incompleto. El Deutschtum no llega a encontrar sus fronteras. Los nacionalsocialistas creyeron haberlas encontrado en los límites de la raza: «Ein Volk, ein Reich, ein Führer!» Pero Hitler mezcla dos nociones contradictorias: la de la comunidad voelkisch, que no sabría soportar miembros extranjeros en su sangre, y la del imperialismo, que pone bajo el poder del Reich a países no germánicos.

Hitler supera la contradicción justificando esta dominación con arreglo al derecho al espacio vital.

«La política exterior del Estado racista —explica— debe asegurar los medios de existencia sobre este planeta de la raza que agrupa el Estado, estableciendo una relación sana, viable y conforme a las leyes naturales entre el número y el crecimiento de la población de una parte; la extensión y la valía del territorio de otra parte.

Además, no se debe considerar como relación sana sino la situación en la cual la alimentación está asegurada por los solos recursos de su propio territorio.

»Cualquier otro régimen, aunque durase siglos y milenios, no es menos malsano y, tarde o temprano, llega a causar un perjuicio, si no la ruina, del pueblo considerado. Sólo un espacio suficiente sobre esta tierra asegura a un pueblo la libertad de la existencia... Aja importancia de la extensión territorial de un Estado, como fuente

directa de su alimentación se añade la importancia desde el punto de vista militar y político.

»Cuando un pueblo ve su subsistencia garantizada por la extensión de su territorio actual, es, sin embargo, necesario aún pensar en garantizar la seguridad de éste. Ésta se deriva de la fuerza política conjunta del Estado, fuerza que es directamente función de la valía militar de su posición geográfica.»

«...Si el movimiento nacionalsocialista quiere realmente obtener ante la historia la consagración de una gran misión en favor de nuestro pueblo, debe, plena y dolorosamente consciente de la verdadera situación del pueblo alemán sobre la tierra (...), sin consideración para tradiciones y prejuicios, hallar el ánimo de reunir a nuestro pueblo y su poderío para lanzarle a la senda que le sacará de su estrecho habitat actual y le conducirá hacia nuevos territorios, liberándole así del peligro de desaparecer de esta tierra o de convertirse en esclavo de otros»".

Así, el imperialismo viene a tomar, en el momento preciso, el relevo del racismo que establece las fronteras del Deutschtum en los límites de los países de raza alemana.

El Reich debe tener su espacio vital y sus «Marcas» que protejan este espacio. La noción de nación desaparece completamente. Ya no se trata, en este punto de la doctrina nacionalsocialista, ni de la nación, ni de la tierra de los antepasados. Es una tribu, una comunidad étnica, la que se instala, por derecho de conquista, sobre las tierras de los pueblos vecinos sí es necesario, porque tiene necesidad de sus tierras para mantener a sus miembros; humanidad privilegiada que debe también proteger sus culturas llevando la punta de su espada hasta la posición estratégica cuya ocupación no tiene otra razón y otra justificación que la realización de su voluntad de poder.

¿Idea culpable? De ningún modo. Hitler está persuadido de que sigue la ley de la naturaleza.

«Nosotros, nacionalsocialistas —dice—, debemos mantener de una manera inconmovible el fin de nuestra política exterior: asegurar al pueblo alemán el territorio que le corresponde en este mundo. Y esta acción es la única que, ante Dios y ante nuestra posteridad alemana, justifica hacer correr la sangre; ante Dios, porque hemos sido puestos sobre la tierra para ganar nuestro cotidiano pan al precio de un perpetuo combate, como criaturas a las que nada les ha sido dado sin contrapartida y que no deberán su situación de señores de la tierra más que a la inteligencia y al valor con que la sabrán conquistar y conservar,; ante nuestra posteridad alemana, porque no se verterá la sangre de un solo ciudadano alemán sin dar a la Alemania futura millares de nuevos ciudadanos. El territorio sobre el cual los vigorosos hijos de generaciones de aldeanos alemanes podrán un día multiplicarse, justificará el sacrificio de nuestros propios hijos y absolverá a los hombres de Estado responsables, aun perseguidos por su generación, de la sangre derramada y del sacrificio impuesto a nuestro pueblo».

Hitler saca una curiosa consecuencia del pecado original. Traduce el «ganarás tu pan con el sudor de tu frente» por «hemos sido puestos sobre la tierra para ganar nuestro pan cotidiano al precio de un perpetuo combate». Su conclusión, a partir de aquí, es lógica:

«.Ningún pueblo posee aquí abajo un solo metro cuadrado de territorio en virtud de una voluntad o de un derecho superiores. Las fronteras de Alemania son límites fortuitos, momentáneos, en el curso de la eterna lucha política; siendo lo mismo las fronteras que delimitan el hábitat de los demás pueblos. Y como la configuración de nuestra superficie terrestre no puede aparecer como él granito, que tiene un embotamiento imbécil —aun cuando, en realidad, a cada instante nos muestra su constante evolución, fruto del trabajo incesante de las fuerzas de la naturaleza, destruido o alterado mañana por fuerzas más poderosas—, lo mismo ocurre en la vida de los pueblos, de las fronteras que los separan.

»Los límites de los Estados son la acción de los hombres y son cambiados por ellos.

»El hecho de que un pueblo logre adquirir un territorio excesivo no confiere de ningún modo la obligación superior de admitirlo para siempre. Demuestra, en el mejor de los casos, la fuerza del conquistador y la debilidad del paciente. Sólo en esta fuerza reside el derecho».

«La naturaleza no conoce fronteras políticas. Pone a los seres vivos unos al lado de los otros sobre el globo terrestre y contempla el libre? juego de fuerzas. El más valeroso y activo, hijo predilecto de la naturaleza, obtendrá el noble derecho de vivir».

Todo está dicho. Aun cuando el nacionalismo, aceptando la lenta elaboración de la historia, se arraiga en la tierra de los antepasados para hacer de cada nación como una verdadera persona capaz de coexistir con las demás en una comunidad cristiana, el nacionalsocialismo transforma la comunidad en tribu errante que no tiene más límites que los que su poderío le permite obtener y mantener, y sólo obligaciones para consigo misma.

«El movimiento racista no tiene que hacer de abogado de otros pueblos, sino combatir por el suyo.»

«Nosotros hemos sido elegidos por el destino para asistir a una catástrofe que será la prueba más sólida de la exactitud de las teorías racistas con respecto a las razas humanas».

Es posible, pero él quedó bajo los escombros.

Si en la doctrina nacionalsocialista todo conduce a una organización jerarquizada de la Comunidad, la economía no podía escapar al dominio del Estado.

El nacionalsocialismo no podía ser más que «el enemigo más encarnizado de la concepción liberal que pretende que la economía exista para el capital y el pueblo para la economía».

Hitler estaba decidido «a romper con este sofisma, según el cual la economía podría tener en el Estado su vida propia, independiente, incontrolable y no vigilada», porque, consideraba él, en la actualidad, «no puede haber ya economía libre, es decir, entregada a sí misma. No sólo porque esto sería políticamente insoportable, sino también porque se derivarían, desde el punto de vista económico, situaciones imposibles».

«Igual que millares de particulares no pueden repartir o ejercer él trabajo según sus ideas y sus necesidades propias, el conjunto de la economía no puede marchar según sus propias concepciones o ponerse al servicio de algunos intereses puramente egoístas. No es ya capaz, en efecto, de soportar por sus solos medios las consecuencias de un fracaso.

»...Esto es, ante todo, un problema de organización. No se trata aquí de frases convencionales tales como, por ejemplo, "Libertad de la economía", sino que se trata de asegurar, con todas las medidas apropiadas, la posibilidad de una actividad productiva de la mano de obra. En tanto que la economía, es decir, él conjunto de los jefes de empresa, triunfe por sus propios medios, muy bien. Pero si no están en condiciones de hacerlo, es la comunidad nacional, en este caso el Estado, quien ha de velar para que las energías del trabajo existentes sean empleadas en una producción útil, es ella quien debe tomar las medidas necesarias a este efecto.»

A partir de Mein Kampf, es decir, desde 1924, Hitler habla de organización corporativa de la economía. Veía en las corporaciones «un órgano de representación profesional» que suprimiría la lucha de clases y no reconocería ninguna. No quería admitir otra distinción dentro de la comunidad que la —racial— de los ciudadanos y la de la jurisdicción. Los primeros con todos los derechos políticos; la segunda no teniendo ninguno. Pero en el plan profesional, no admite clases.

«Lo que hoy día empuja al combate a millones de hombres —dice— debe un día encontrar su solución en las cámaras profesionales y en el Parlamento económico central. Con ellos, empresarios y obreros no deben luchar más los unos contra los otros en la batalla de los salarios y las tarifas —lo que" es muy perjudicial en la existencia económica de ambos—, sino que deben resolver este problema en común para el bien de la comunidad popular y del Estado, del cual la idea debe brillar en letras relumbrantes por encima de todo.

»...El deber de la corporación nacionalsocialista es la educación y la preparación con vistas a esté fin, que se define así: trabajo en común con el objeto de mantener la seguridad de nuestro pueblo y del Estado, con arreglo para cada individuo a las capacidades y a las fuerzas adquiridas en el nacimiento y perfeccionadas por la comunidad popular».

La Economía sería incapaz de ser, en sí misma, un fin.

«El Estado no tiene nada que hacer con una concepción económica o un desarrollo económico determinado. Él no es la reunión de partes contratantes económicas en un territorio preciso y delimitado, que tiene por fin la ejecución de tareas económicas; es el organizador de una comunidad de seres vivos, semejantes los unos a los otros desde el punto de vista físico y moral, constituido para mejor asegurar su descendencia y alcanzar el fin asignado a su raza por la Providencia. Es ahí y sólo ahí donde reside el objeto y el sentido del Estado. La economía tan sólo es uno de los numerosos medios necesarios para el cumplimiento de esta tarea. No es jamás ni la causa ni el fin de un Estado, salvo en el caso de que el último descanse a priori sobre una base falsa, que va contra la naturaleza» .

La Economía debe también plegarse a las necesidades de la reedificación nacional porque «cualesquiera que sean las concesiones de orden económico ahora y siempre concedidas a los obreros, no se pueden comparar con el beneficio que obtiene el conjunto de la nación si contribuyen a hacer entrar a las grandes capas populares en el cuerpo social del cual forman parte». Ningún esfuerzo económico, en efecto, es posible y, en consecuencia, provechoso «en tanto que no haya sido restablecida una profunda solidaridad entre el pueblo y la nación».

La educación nacional de la masa no podrá ser realizada más que «por el medio indirecto de la reedificación social», que permita obtener «Las condiciones económicas básicas que permitirán a cada cual recibir su parte de los bienes culturales de la nación».

«La comunidad nacional no vive del valor ficticio del dinero, sino de la producción real, que da al dinero su valor.

»Es ésta producción la que forma la cobertura de la moneda y no una Banca o un Tesoro lleno de oro. Aumentando esta producción yo aumento también, realmente, la renta de mis conciudadanos; disminuyéndola rebajo esta renta, cualesquiera que sean los salarios recibidos».

«Sólo el trabajo crea de nuevo trabajo. No es el dinero el que crea el trabajo. Sólo el trabajo crea valores y sus valores son dados en remuneración a los hombres qué, por sí mismos, quieren trabajar de nuevo. La labor que hace uno asegura a otro las condiciones primeras de su vida y, por ello, de su trabajo. Y si nosotros movilizamos a ultranza el poder de trabajo de nuestro pueblo, cada uno de nosotros recibirá una mayor parte de los bienes de la vida».

Desde su llegada al poder, Hitler disolvió los sindicatos y todas las instituciones profesionales patronales y obreras. Las había reemplazado por el Arbeit-front (el Frente del Trabajo), corporación mixta dividida en dieciocho organizaciones regionales. En 1934 instituyó un nuevo código del trabajo; al año siguiente, la Agencia para la organización corporativa de la Economía alemana ponía a punto una organización

económica que transformaba cada empresa en una comunidad de trabajo dirigida por un führer. En cada circunscripción administrativa, los comisarios del trabajo regulaban el empleo del personal de las empresas y las condiciones de trabajo. El Arbeitfront tomaba a su cargo las obras sociales y la educación profesional, pero su papel principal era la vigilancia del espíritu político de los patronos; libres, mas en los límites de la política del Estado.

En caso de conflicto entre obreros y patronos, el arbitraje del ministro del Trabajo decidía definitivamente.

La organización no tenía por objeto asegurar la independencia de los obreros frente a los patronos, sino plegar a éstos y aquéllos a la disciplina comunitaria garantizada por el Estado.

Todas las empresas estaban obligatoriamente liga' das a las agrupaciones profesionales. En la cumbre de la organización se hallaba la Cámara de Economía del Reich, compuesta de delegados de los grupos profesionales, pero dirigida por representantes del gobierno. Su misión era estudiar, estrictamente, los intereses profesionales. La reglamentación de la producción, la fijación de los precios y la organización de los mercados dependían del gobierno.

La organización corporativa nacionalsocialista recibía, por tanto, su impulso de arriba abajo, como todas las demás instituciones del régimen, estrictamente organizadas sobre la base del führerprinzip. Los jefes, rodeados de organismos consultivos, decidían, bajo su responsabilidad, ante su superior. El esquema general del Estado nacionalsocialista era el del ejército.

Debían concurrir a esta militarización de la sociedad tres factores: la tradición prusiana, el espíritu de selección de los mejores derivado de la concepción racista del mundo y, en fin —lo que no ha sido acaso bastante subrayado—, la influencia profunda que habían ejercido sobre Hitler los cuatro años de guerra, la costumbre de vivir bajo un estricto régimen de jerarquía y de disciplina; la convicción también de que la guerra había sido perdida el día en que esta disciplina se relajó y en que esta jerarquía no fue ya reconocida.

Si la disciplina y la jerarquía militar son necesarias para constituir un ejército, es decir, para constituir un bloque homogéneo, obedeciendo a las mismas leyes, condicionado por los mismos reflejos, ¿por qué esta misma jerarquía y esta misma disciplina no podrían servir para formar esa Comunidad nacional, que él pretendía fuese igualmente homogénea, que sus miembros obedeciesen a las mismas leyes y estuviesen condicionados por los mismos reflejos?

Tal fue lo esencial del nacionalsocialismo, que ha podido aparecer como una de las más potentes explosiones revolucionarias del siglo XX y que casi ha desaparecido, sin dejar huellas visibles, en la República burguesa del doctor Adenauer.

«A principios de la primavera del año 1945, en el Berlín invadido por todas partes, el doctor Goebbels se suicidaba con su mujer y sus cinco hijos porque, dice su testamento, "la vida no merecía ser vivida en un mundo donde no habría ya Nacionalsocialismo". La Radio alemana anunciaba por boca del gran almirante Karl Doenitz que el canciller del Reich, Adolfo Hitler, había muerto en medio de sus pretorianos fieles en un bunker de Berlín. Durante cuarenta y ocho horas, todas las antenas del imperio, sin interrupción, de día y de noche, lanzaron a los cuatro rincones del universo el Crepúsculo de los dioses de Ricardo Wagner. Luego, callaron para siempre» (Philippe Dernier).

De Rienzi al Crepúsculo...

JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA

O LA NACIÓN COMO UNIDAD DE DESTINO EN LO UNIVERSAL

"Queremos un Paraíso difícil, erecto, implacable. Un Paraíso donde no se descanse nunca y que tenga, junto a las jambas de las puertas, ángeles con espadas."

JOSÉ ANTONIO, 19 de mayo de 1935.

José Antonio Primo de Rivera ha dominado, con mucho, el grupo de innovadores de la Revolución nacional española. La Providencia le concedió la gracia de morir joven, mártir de sus ideas. No hay quien haya conocido al fundador de la Falange que pueda imaginarlo entrecano y con un ardor mortecino en la mirada. José Antonio es, ante todo, una idea encarnada en una juventud. Está, en cierto modo, despersonalizado. Queda de él el nombre de emperador romano grabado sobre la losa desnuda de su tumba en El Escorial y un millar de páginas de doctrina y de combate.

Hacia 1920, primogénito de un capitán general, Grande de España, estudiante de Derecho, dotado de una prestancia personal indiscutible, poseyendo una inteligencia «extremadamente ordenada, en la que cada cosa quedaba cubierta o incluida en un

sistema» 1, debía haberse convertido en un gran magistrado o en un maestro del foro. Su vida parecía admirablemente trazada y, sin embargo, la aventura próxima arrastrará al padre y al hijo en una misma tormenta en dos fases.

Se conoce la historia: el general es requerido el 13 de septiembre de 1923 por el rey Alfonso XIII, que le confía la dictadura como acababa de hacerlo Víctor Manuel III de Italia con Mussolini. Así, las dinastías fatigadas buscaban tribunos o soldados para apuntalar los tronos amenazados. Pero pronto se espantaban de su audacia, apartando el brazo que las sostenía y hundiéndose sin gloria.

El 13 de septiembre de 1923, por la noche, José Antonio, soldado en los dragones de Santiago, en Barcelona, regala a sus camaradas una guitarra para que puedan cantar alegremente «las esperanzas de la Patria renacida».

El 22 de enero de 1930, abandonado por el rey, el general-dictador parte para el exilio, víctima de su liberalismo, sin haber pensado jamás en atacar las causas profundas del mal español. Dos meses más tarde muere en París, en la calle Bac, en un modesto hotel.

«Y aquel hombre, que si era fuerte como un gran soldado, era sensible como un niño... Una mañana, en París, con los periódicos de España en la mano, inclinó la cabeza... y se nos fue para siempre-».

Una de las características de la mentalidad democrática es procurar manchar y rebajar a sus adversarios. Se diría que ella ha asimilado profundamente el horrible consejo de Voltaire: «Calumniad, calumniad; quedará siempre alguna cosa».

Y la calumnia se abate sobre la memoria del general, sobre su obra, sobre sus antiguos colaboradores.

Sin imaginarlo, por su rencor imbécil, la democracia fija el punto exacto de su caída. Si José Antonio no hubiese tenido que defender la memoria de su padre, \ no se habría lanzado, ciertamente, a la política y el curso de los acontecimientos hubiese sido distinto.

Sus hermanos y él comenzaron por repartir bofetadas entre los calumniadores que encontraban a su paso. Es hacia el año 1931, tras la caída de Alfonso XIII, cuando José Antonio decide presentar su candidatura a las Cortes. Todavía limita su ambición a rechazar los ataques de la República triunfante contra la obra de su padre.

«Afo me presento a la elección —dirá en el "ABC"— por vanidad ni por gusto de la política, que cada instante me atrae menos. Porque no me atraía pasé los seis años de la Dictadura sin asomarme a un Ministerio ni actuar en público de ninguna manera. Bien sabe Dios que mi vocación está entre mis libros y que el apartarme de ellos para lanzarme momentáneamente al vértigo punzante de la política me cuesta verdadero

dolor. Pero sería cobarde o insensible si durmiese tranquilo mientras en las Cortes, ante el pueblo, se siguen lanzando acusaciones contra la memoria sagrada de mi padre.»

Es el mismo hombre que, cuatro años más tarde, me dirá en su salón de la calle Serrano: «¡Señor, la Falange es una Revolución!»

¿Qué es, pues, lo que había pasado?

José Antonio, tal como él la concebía, con la aplicación que ponía en todo, ha reconocido que la política era una cosa seria. El amor filial puede arrancar nobles gritos de indignación, pero España no tiene necesidad de discursos; España necesita que alguien le diga cuál es la causa de sus males y le indique el remedio.

Europa vive, por otra parte, un prodigioso momento de actividad política. Hace diez años que Mussolini forja en la realidad cotidiana la doctrina fascista y sus discursos, que ha reunido en un volumen, constituyen el primer libro doctrinal del fascismo. El Mein Kampf de Hitler comienza a recorrer el mundo. Rosenberg, Farinacci, Malaparte y, en la izquierda, Lenin y Trotsky, aportan nuevas teorías del Estado y una común crítica de la democracia liberal.

Todas estas obras están sobre la mesa de trabajo de José Antonio como, en la misma época, estuvieron sobre la mesa de muchos jóvenes, en cierto modo, en todas partes. José Antonio lee también a los tradicionalistas españoles: Balmes, Donoso Cortés, Menéndez y Pelayo y Vázquez de Mella.

Estudia las teorías políticas como si estudiase un expediente. Porque tiene un espíritu prodigiosamente claro, descarta el sofisma de instinto y, en el fondo, toda la orientación política de José Antonio va a proceder de su encuentro con el gran sofista del siglo xvn i: Juan Jacobo Rousseau. La raíz, el elemento vital, esencial, del falangismo, es la crítica «joseantoniana» de Rousseau. Desechad todo lo demás, dejad solamente eso. A partir de esta crítica reconstruiréis todo el edificio falangista tal como José Antonio, en cuatro años, lo construyó.

El 29 de octubre de 1933, cuando pronuncia el discurso de fundación de la Falange en el teatro de la Comedia en Madrid, sus primeras palabras son éstas:

«Cuando en marzo de 1762 un hombre nefasto que se llamaba Juan Jacobo Rousseau publicó El Contrato social, dejó de ser la verdad política una entidad permanente. Antes, en otras épocas más profundas, los Estados, que eran ejecutores de misiones históricas, tenían inscritos sobre sus frentes y aun sobre los astros, la justicia y la verdad. Juan Jacobo Rousseau vino a decirnos que la justicia y la verdad no eran categorías permanentes de razón, sino que eran, e'n cada instante, decisiones de voluntad.

»Juan Jacobo Rousseau suponía que el conjunto de los que vivimos en un pueblo tiene un alma superior, de jerarquía diferente a cada una de nuestras almas y que este yo superior está dotado de una voluntad infalible, capaz de definir en cada instante lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Y como esa voluntad colectiva, esa voluntad soberana, sólo se expresa por medio del sufragio —conjetura de los más qué triunfa sobre la de los menos en la adivinación de la voluntad superior—, venía a resultar que el sufragio, esa farsa de las papeletas entradas en una urna de cristal, tenía la virtud de decirnos en cada instante si Dios existía o no, si la verdad era la verdad o no era la verdad, si la Patria debía permanecer o si era mejor que, en un momento dado, se suicidase.-»

El Estado liberal fue «1 servidor de esta doctrina. Para él lo único que importaba es que las elecciones «.empezaran a las ocho y terminaran a las cuatro». No había más que respetar lo que había salido de las urnas, «como si nada le interesase».

Este sistema «es el más ruinoso sistema de derroche de energías». Entraña «la pérdida de la unidad espiritual de los pueblos» y engendra «la esclavitud económica». Promete la libertad a los trabajadores, pero deja a los ricos en libertad de ofrecer las condiciones que les plazca y por esto, por la necesidad de autodefensa de la oíase obrera, nació el socialismo y «fue justo su nacimiento», porque fue una «reacción legítima contra la esclavitud liberal». Falla, sin embargo, por tres razones: porque adopta la «interpretación materialista de la vida y de la Historia»; porque en él entra un sentimiento de «represalias»; porque proclama el «dogma de la lucha de clases». Nacido como «una crítica justa del liberalismo económico, nos trajo, por otro camino, lo mismo que el liberalismo económico: la disgregación, el odio, la separación, el olvido de todo vínculo de hermandad y de solidaridad entre los hombres.».

Tal es lo esencial de la crítica joseantoniana. Veremos cómo la desarrolla, sin abandonar nunca su repudio esencial del rousseaunismo.

En su discurso del teatro de la Comedia, José Antonio saca ya las primeras conclusiones de su repudio del sofista de Ginebra:

«Que desaparezcan los partidos políticos. Nadie ha nacido nunca miembro de un partido político; en cambio, nacemos todos miembros de una familia; somos todos vecinos de un Municipio; nos afanamos todos en el ejercicio de un trabajo. Pues si ésas son nuestras unidades naturales, si la familia y el Municipio y la corporación es en lo que de veras vivimos, ¿para qué necesitamos el instrumento intermediario y pernicioso de los partidos políticos que, para unirnos en grupos artificiales, empiezan por desunirnos en nuestras realidades auténticas?»

La Falange no será sólo «un modo de pensar», sino «un modo de ser». Será consciente del «sentido ascético y militar de la vida». Marchará «alegremente, poéticamente», porque «a los pueblos no los han movido nunca más que los poetas». Pero los falangistas serán poetas rudos, utilizarán la dialéctica «como primer instrumento de comunicación», pero tendrán siempre presente en el espíritu que «no hay más dialéctica

admisible que la dialéctica de los puños y de las pistolas cuando se ofende a.la justicia o a la Patria».

Y este discurso, que era el de su candidatura a las Cortes, acabó con esta frase irónica: «Yo creo, sí, que soy candidato; pero lo soy sin fe y sin respeto.» Es que el puesto de los falangistas está «al aire libre, bajo la noche clara, arma al brazo, y en lo alto, las estrellas», a punto de amanecer.

La mayor parte de la obra de José Antonio Primo de Rivera se compone de discursos. Lo que caracteriza su estilo es una mezcla de extremo rigor, de razonamiento y de poesía. Empieza en plena dialéctica y se eleva a las estrellas, encontrándose con los arcángeles. La imaginación cuenta tanto como la razón. No hay ninguna afectación en esta manera de expresarse.. En España la poesía es un medio de expresión tan habitual como la prosa y —¿puedo decirlo?— más accesible que el razonamiento.

Una de las aportaciones, quizá la más importante, de José Antonio al gran movimiento de ideas de esta primera mitad del siglo XX es su definición de la idea de Patria.

Así pues, ¿qué es la Nación para José Antonio?

No es sólo «la atracción de la tierra en que hemos nacido», ni «la emoción directa y sentimental que sentimos ante la proximidad de nuestro terruño», sino, dice él por primera vez en las Cortes, en 1934, «una unidad en lo espiritual». Completará después su pensamiento bajo esta fórmula definitiva: «Una unidad de destino en lo universal»

Si José Antonio ha insistido de tal modo en la definición de la Nación es porque se tenía de ésta en ese momento, en España, una noción equivocada.

«Ningún aire nos parece tan fino como el de nuestra tierra —escribe él en una bella página—, ningún césped más tierno que el suyo; ninguna música comparable a la de sus arroyos. Pero... ¿no hay en esta succión de la tierra una venenosa sensualidad?»

«Tiene algo de fluido físico, casi de calidad vegetal, como si nos prendieran a la tierra sutiles raíces. Es la clase de amor que invita a disolverse. A ablandarse. A llorar. El que se diluye en melancolía cuando plañe la gaita.

»Amor que se abriga y se repliega más cada vez hacia la mayor intimidad; de la comarca al valle nativo,; del valle al remanso donde la casa ancestral se refleja; del remanso a la casa; de la casa al rincón de los recuerdos.

»Todo eso es muy dulce, como un dulce vino. Pero también, como en el vino, se esconden en esa dulzura embriaguez e indolencia. ¿A tal manera de amar podemos llamar patriotismo? Si el patriotismo fuera la ternura afectiva, no sería el mejor de los humanos amores. Los hombres cederían en patriotismo a las plantas, que les ganan en apego a la tierra.»

El Patriotismo se debe basar «no en lo sensible, sino en lo intelectual», porque «lo que es sensual dura poco». «Así pues, no veamos en la patria el arroyo y el césped, la canción y la gaita; veamos un destino, una empresa. La patria es aquello que, en el mundo, configuró una gran empresa colectiva. Sin empresa no hay patria; sin la presencia de la fe en un destino común, todo se disuelve en comarcas natural en sabores y colores locales».

No queda lugar a duda alguna. El nacionalismo que José Antonio condena es el regionalismo con tendencias separatistas, al «rincón de los recuerdos», que se hipertrofia en detrimento de la verdadera nación, que es la tierra y los hombres que han tenido y tienen un destino común.

Son necesarios tres elementos para constituir una nación.

Ésta no es «una realidad geográfica, ni étnica, ni lingüística; es, esencialmente, una unidad histórica. Un agregado de hombres sobre un trozo de tierra sólo es una nación si lo es en función de universalidad; si cumple un destino propio en la Historia; un destino no es el "de las demás". Siempre "los demás" son quienes nos dicen que somos "uno". En la convivencia de los hombres soy el que no es ninguno de los otros. En la convivencia universal, es cada nación lo que no son las otras. Por eso las naciones se determinan desde fuera; se las conoce desde los contornos en que cumplen un propio universal destino».

Y José Antonio advierte a los separatistas que si ellos se separan de la entidad España, ya no serán naciones, sino «.pueblos sin destino en la Historia» ".

Él cree profundamente que «/a vida de todos los pueblos es una lucha trágica entre lo espontáneo y lo histórico». Llega la época de la decadencia del «sentido de la misión universal» y he ahí los separatismos que florecen de nuevo «fas gentes vuelven a su suelo, a su tierra, a su música, a su dialecto» y se acaba la «España de" las grandes épocas» .

La unidad de España acaso estuviese a punto de romperse en la época de José Antonio. Y esta amenaza volvía a plantear la noción misma de España. ¿Era una asociación de provincias, repudiable con previa advertencia o sin ella? ¿Constituía un hecho histórico irrevocable?

«.España es irrevocable», responde José Antonio. Se podrá discutir acerca de las cosas secundarias, pero «acerca de la esencia misma de España no hay nada que decidir». ¿Por qué? Pues «porque España no lo es por nosotros». «Las naciones no son contratos rescindibles por la voluntad de quienes los otorgan: son fundaciones con sustantividad propia, no dependiente de la voluntad de pocos ni de muchos».

José Antonio no ha escrito un libro. Ha hablado, ha litigado, pero el único ensayo compuesto por él es, precisamente, un Ensayo sobre el Nacionalismo. Esto demuestra la

importancia que él atribuye a la definición de la idea nacional. Ahora bien, desde las primeras páginas, ¿con quién le encontramos en lucha? Con Juan Jacobo Rousseau. Él señala cómo «.la tesis romántica de las nacionalidades» nació de «la fe en la bondad nativa de los hombres», predicada por Rousseau. «Igual que la sociedad era cadena de los libres y buenos individuos, las arquitecturas históricas eran la opresión de los pueblos espontáneos y libres. Tanta prisa como libertar a los individuos, corría libertar a los pueblos.»

Ahora bien, el peligro de esta tesis romántica estaba en llegar a la «descalificación», es decir, «a la supresión de todo lo añadido por el esfuerzo (Derecho e Historia) a las entidades primarias, individuo y pueblo. El Derecho había transformado al individuo en persona; la Historia había transformado al pueblo en polis, en régimen de Estado».

Igual que «la verdadera unidad jurídica es la persona; ésto es, el individuo considerado no en su realidad vital, sino como portador activo o pasivo de las relaciones sociales que el Derecho regula, igual «el pueblo, en su forma espontánea, no es sino el substratum de la sociedad política. Desde aquí, para entenderse, conviene usar la palabra nación significando con ella precisamente eso: la sociedad política capaz de hallar en el Estado su máquina operante». Y el Ensayo rechaza los nacionalismos que han concebido la nación «sin referencia a un proceso histórico», como determinada sólo por lo «espontáneo», y José Antonio vuelve a su imagen de la «sensualidad» de tal concepción. Ve «una llamada sensual, que se percibe hasta en el aroma del suelo; una corriente física, primitiva y encandilante, algo parecido a la embriaguez y a la plenitud de las plantas en la época de la fecundación».

Se pregunta entonces: «¿Cómo, pues, revivificar el patriotismo de las grandes unidades heterogéneas?»

E insiste en la diferencia que ha subrayado entre individuo y persona. Igual, escribe, que la persona es el individuo considerado en fruición de sociedad, la nación es el pueblo considerado en función de universalidad.

«La persona —y llegamos al centro mismo de la concepción joseantoniana de la Nación— no lo es en calidad de rubia o morena, alta o baja, dotada de esta lengua o de la otra, sino en cuanto portadora de tales o cuales relaciones sociales reguladas. No se es persona sino en cuanto se es otro; es decir: uno frente a los otros, posible acreedor o deudor respecto de otros, titular de posiciones que no son las de los otros. La personalidad, pues, no se determina desde dentro, por ser agregado de células, sino desde fuera, portador de relaciones. Del mismo modo un pueblo no es nación por ninguna suerte de justificaciones físicas, colores o sabores locales, sino por ser otro en lo universal, es decir, por tener un destino que no es el de las otras naciones. Así, no todo pueblo ni todo agregado de pueblos es una nación, sino sólo aquellos que cumplen un destino histórico diferenciado en lo universal. De ahí que sea superfluo poner en claro si en una nación se dan los requisitos de unidad de geografía, de raza o de lengua; lo importante es esclarecer si existe, en lo universal, la unidad de destino histórico.»

Y se refiere a la Historia. Los «tiempos clásicos» han tenido, perfectamente, conciencia de eso, porque empleaban con preferencia a «patria» o «nación», las expresiones «Imperio» o «servicio al rey», «es decir, expresiones alusivas al instrumento histórico». La palabra «España» es «por sí misma el enunciado de una empresa».

El Ensayo llega ahora a su conclusión. Ésta es la exposición de la lucha entre «lo espontáneo y lo difícil» y él aconseja «dar por soporte al patriotismo no lo afectivo, sino lo intelectual» y hacer del patriotismo «una verdad tan inconmovible como las verdades matemáticas». El Ensayo se acaba con estas palabra: «El corazón tiene sus razones que la razón no entiende. Pero también la inteligencia tiene' su manera de amar, como acaso no sabe el corazón».

José Antonio, por otra parte, no ve objeción a la «diversidad legislativa» según las provincias, pero exige que ésta esté «bien asentada sobre la base sin equívoco de la conciencia de la unidad de destino».

De esta concepción de la nación como un pueblo y un destino van a salir consecuencias importantes para la concepción del Estado. Siendo estructura de la nación, no podría ser considerado como «el ejecutor de la simple voluntad popular», sino como del «destino del pueblo»

Este «destino del pueblo» es «el ideal hereditario» del cual hablaba Barres. Una nación que ha perdido su sentido deja de perseverar en su «existencia propia». Este destino, este ideal están, pues, por encima de la voluntad de los individuos que componen la nación en un momento determinado de su historia y es con referencia a este destino y a este ideal como se debe ordenar el Estado.

Puede que esta noción se haya perdido o que se halle más o menos oscurecida. Lo importante es que haya «subsistido en un determinado número de cerebros» . Son ellos entonces quienes representarán verdaderamente a la nación en esos momentos de eclipse del sentido nacional.

Es que el hombre ha recibido su nación —luego su tarea, su misión— desde el instante de su nacimiento. La ha recibido como «una herencia y una gracia de la naturaleza y de Dios» . «Dios nos ha hecho hijos de un determinado pueblo» como nos ha concedido gracias, en mayor o menor número que debemos utilizar para cumplimiento de nuestro destino eterno y en la economía general de este paundo.

De ahí la extrema importancia del Estado, porque es él, actuando en la Historia, el realizador del destino del pueblo. Podría decirse con gentileza que es él quien hace la nacionalidad, en el sentido de que, siendo la vida lucha, la misma conservación de la nación consiste en «hacerla» cada día contra todo lo que tiende a deshacerla.

Es, en definitiva, una simple necesidad histórica realizada por el Estado la que crea la nación y determina su misión. Se trata de un gran designio concebido por una dinastía

agrupadora de pueblos, que ha terminado por formar una nación; es decir, un pensamiento y una realización histórica en acción. Asimismo, las naciones no se mantienen más que en tanto que conservan los principios que las han hecho nacer.

En cuanto al substratum racial de la Nación, se produce generalmente esto: que la agrupación de pueblos realizada por una dinastía conduce a crear una etnia, y así lo étnico, que no era la razón de existencia de la nación, se convierte en un poderoso argumento para su conservación. Pero la concepción racista de la nación conduce de hecho a una congelación de la Historia en un momento dado de la evolución político-histórica de los Estados.

Así considerada, la Nación no sabría contentarse con un Estado representativo. Necesita un Estado-guía.

La oposición Pueblo-Estado es, por otra parte, ficticia según la concepción falangista. «Un pueblo completo es siempre un pueblo y su jefe». Y, según la muy bella imagen de Luis Arrese, «cuando en la Historia coinciden un pueblo y un héroe capaz de comprenderlo y de fecundarlo, se buscan —a veces, como en España, a través de la sangre— y acaban siempre por encontrarse y abrazarse».

El pueblo es un maravilloso instrumento de su propia grandeza, mas José Antonio considera que «fa idea no puede surgir del pueblo», porque «el hombre es el sistema». Ahí está, piensa él, «una de las profundas verdades humanas que ha vuelto a poner en valor el fascismo. Todo el siglo XIX se gastó en idear máquinas de buen gobierno. Tanto vale como proponerse dar con la máquina de pensar o de amar. Ninguna cosa auténtica, eterna y difícil, como es el gobernar, se ha podido hacer a máquina; siempre ha tenido que recurrirse a última hora a aquello que, desde el origen del mundo, es el único aparato capaz de dirigir a los hombres: el mismo hombre. Es decir: el Jefe. El Héroe».

La noción de jefe es esencial en la doctrina de José Antonio. Un pueblo no sabría pasar sin él. «El Jefe no debe obedecer al pueblo; debe servirlo, que es cosa distinta. Servirlo es ordenar el ejercicio del mando hacía el bien del pueblo... aunque el pueblo mismo desconozca cuál es su bien, es decir: sentirse acorde con el destino histórico popular aunque se disienta de lo que la masa apetece».

José Antonio ha llegado al final de la curva de su razonamiento contrario a Rousseau. La adición —por otra parte falsificada— de las voluntades individuales no constituye el destino de un pueblo está más allá de estos puntos de vista individuales, fragmentarios, impresionados por el interés individual inmediato o la imagen que ellas se hacen. El destino del pueblo preexiste al individuo y le sobrevive. El Jefe debe ser el intérprete y el ejecutor. No es más independiente, Dor otra parte, frente al destino del pueblo que el individuo mismo. Por esto José Antonio rehusa «divinizar el Estado». Por el contrario, le asigna el papel de instrumento al servicio de una misión histórica de unidad»

Definida la Nación, definido el Estado, queda por definir la revolución que volverá a la Nación y al Estado a sus normas tradicionales.

José Antonio es un revolucionario. Entendámoslo: no es un reformista; no cree ni en la lenta conquista del país por la propaganda, ni en las alianzas políticas. Cuando los «democratacristianos» de Gil Robles consiguen la victoria electoral de 1933, José Antonio la llama «la victoria sin alas». Ella fue, dice, «hija del miedo». Los partidos no se han unido más que por miedo al enemigo común, «no han comprendido que frente a una fe atacante es preciso oponer otra fe combatiente y activa y no un designio falto de resistencia» .

Los acontecimientos debían darle totalmente la razón y los ejemplos históricos son numerosos respecto a estas «victorias sin alas».

Pero una dificultad se presenta para el revolucionario y es que «la masa de un pueblo que necesita una revolución no puede hacer la revolución». No se puede evitar la objeción, y José Antonio, lejos de eludirla, plantea perfectamente el problema: «Al final de un período histórico estéril, cuando un pueblo, por culpa suya o por culpa ajena, ha dejado enmohecer todos los grandes resortes, ¿cómo va a llevar a cabo por sí mismo la inmensa tarea de regenerarse?»

«Una revolución —sí ha de ser fecunda y no ha de dispersarse en alborotos efímeros— exige la conciencia clara de una norma nueva y una voluntad resuelta para aplicarla. Pero esta capacidad para percibir y aplicar la norma es, cabalmente, la perfección. Un pueblo hundido es incapaz de percibir y aplicar la norma; en eso mismo consiste su desastre. Tener a punto los resortes precisos para llevar a cabo una revolución fecunda es señal inequívoca de que la revolución no es necesaria. Y, al contrario: necesitar la revolución, es carecer de la claridad y del ímpetu necesarios para amarla y realizarla. En una palabra: los pueblos no pueden salvarse en masa a sí mismos, porque" el hecho de ser apto para realizar la salvación es prueba de que se está a salvo. Pascal imaginaba que Cristo le decía: "No me buscarías si no me hubieras encontrado ya". Lo mismo podría decir a los pueblos el genio de las revoluciones»28.

De lo que resulta que, en los momentos prerrevolucionarios, jamás el pueblo ha parecido tan bajo, tan desesperado, tan inclinado al suicidio, como si hallase en su propio hundimiento una respuesta apaciguadora al insoluble problema. Es evidente que en tal estado moral «la masa no puede adivinar su forma futura ni quererla de antemano». La «desesperación de la multitud» puede, todo lo más, derribar lo que existe y abrir el camino del estado prerrevolucionario al revolucionario. Es decir, ofrecer una ocasión. «Si en esta ocasión no aparece el hombre, la revolución está perdida

Cuando se estudian los grandes movimientos revolucionarios de la Historia, se puede medir toda la profundidad de este análisis de José Antonio. El hundimiento del imperio ruso no se produjo hasta el día en que se juntaron la ocasión y el hombre. Otra veintena

de ocasiones se habían presentado desde 1905. El encuentro con el hombre aún no se había producido. César Borgia, el «Príncipe» de Maquiavelo, fue el ejemplo, por el contrario, del hombre a la búsqueda de circunstancias y que le fallan todas.

Esta unión entre la política y el factor «tiempo» ha impresionado muy vivamente a José Antonio. «La política —dice— es una partida con el tiempo en la cual no está permitido retrasar el juego. En política es obligatorio llegar a la hora exacta. El binomio de Newton representaría lo mismo para las matemáticas si hubiese sido formulado diez siglos antes o un siglo después. Por el contrario, las aguas del Rubicán debían mojar los cascos del caballo de César en un minuto exacto de la Historia»^.

¿Quién hará, pues, esta necesaria y difícil revolución? ¿Y cómo? ¿Y qué la justificará?

El «qué» y el «cómo» están estrechamente unidos. José Antonio no razona en el vacío, sino pensando en la situación concreta de la España de 1934.

No es partidario sistemático de la violencia. Hace constar, asimismo, que es falso, históricamente, considerar que la violencia es el «único medio» de hacer triunfar la revolución y muestra el ejemplo de Alemania, donde el nacionalsocialismo se apoderó legalmente del poder por las elecciones. Pero añade en seguida: «Si no hubiese otro medio que la violencia, ¿qué importaría eso?» El liberalismo, que fue impuesto por la guillotina de 1793, ¿no hizo más víctimas que la Marcha sobre Roma? Él invoca a santo Tomás, que admite la rebelión contra el tirano. Se puede, por tanto, admitir la violencia «contra una secta triunfante» negadora de la continuidad nacional y que obedece a consignas extranjeras: Internacional de Amsterdam, francmasonería, etc..

Desde el principio de su acción política, en el curso del proceso de los ministros de la Dictadura defendiendo a Galo Ponte, José Antonio había sostenido que la unidad del orden jurídico exige que se acepte como fondo originario de un nuevo derecho el acontecimiento que ha puesto fin al orden anterior.

Es inútil, decía, buscar «Los antecedentes genealógicos de un sistema político triunfante; los sistemas políticos, como los grandes hombres, son sus propios antepasados».

Después, ante las Cortes, insistiendo en esta idea, decía:

«Ni la Dictadura ni la República ni ningún hecho revolucionario se justifican, ni se han justificado nunca, con arreglo al orden jurídico anterior. Todo sistema político que existe en el mundo, sin ninguna excepción, ha nacido de una pugna abierta con el orden político que regía a su advenimiento; porque una de las cosas que no están incluidas en las facultades de los órdenes políticos es la facultad de testar».

¿El triunfo de la Revolución es, pues, en sí mismo su propia justificación moral? No, responde José Antonio, pues su justificación no depende del orden jurídico. «El

problema de la justicia no es un problema jurídico, sino metafísica. Los fundamentos absolutos que justifican el contenido de una legislación se explican por razones éticas, sociológicas, etc..., situadas fuera del Derecho. El Derecho no hace más qué estudiar, con un método lógico, las normas» .

Es, pues, bajo esta finalidad como se deberán juzgar la Revolución y las instituciones que nacen y no por referencia al antiguo sistema que ha muerto sin testar.

Y ahora, ¿cuál será el instrumento de la revolución?

El Ejército, contesta José Antonio, que razona con respecto a España, en la coyuntura de 1934. Pero ¿tiene el Ejército derecho a hacer la revolución? ¿No está él por encima de la política, al servicio del Estado? La dialéctica de José Antonio es extremamente concisa. Reconoce éste que el Ejército, «salvaguardia de lo permanente», no tiene que mezclarse en las «luchas accidentales». Pero «cuando es lo permanente mismo lo que peligra, cuando está en riesgo la misma permanencia de la patria (que puede, por ejemplo, si las cosas van de cierto modo, incluso hasta perder su unidad), el Ejército no tiene más remedio que deliberar y elegir. Si se abstiene, por una interpretación puramente externa de su deber, se expone a encontrarse, de la noche a la mañana, sin nada a que servir. En presencia de los hundimientos decisivos, el Ejército no puede servir a lo permanente más que de una manera: recobrándolo con sus propias armas. Y así ha ocurrido desde que el mundo es mundo; como dice Spengler, siempre ha sido a última hora un pelotón de soldados el que ha salvado la civilización».

Se vuelve a encontrar el lenguaje de Barres, La llamada al soldado, única encarnación de la patria cuando todo se hunde. Pero José Antonio ve más allá de la intervención militar: lo que pasará al día siguiente de la victoria. Hace resaltar que, en el caso de la toma del poder por el Ejército, hay dos peligros: exceso de humildad, exceso de ambición.

Humildad excesiva sería la de un ejército que se apresurase a poner el poder en otras .manos que condujeran a dos errores posibles:

1) «El gobierno de los notables», es decir, de personalidades elegidas en razón de su eminencia o su reputación «sin tener en cuenta los principios políticos que ellas profesan». Lo que constituiría un grave error, porque «un Estado es más que el conjunto de unas cuantas técnicas; es más que una buena gerencia,; es el instrumento histórico de ejecución del destino de un pueblo. No puede conducirse un pueblo sin la clara conciencia de este destino». Ahora bien, precisamente lo que constituye la política es «la interpretación de este destino» y los caminos que hay que tomar son «las posiciones políticas». El equipo de notables (los ilustres señores), no animados de una misma fe política, conduciría a una simple gerencia, mejor o peor, llamada a languidecer, sin apoyo popular en torno a ella.

2) El segundo error sería el de un gobierno de concentración, es decir, la unión de diferentes partidos. Esto sería, de hecho, volver a la política de los partidos.

A estos dos posibles errores, nacidos de un exceso de humildad del Ejército, se opone otro peligro nacido de un posible exceso de ambición, «no de ambición personal, sino de ambición histórica».

Le falta al Ejército la formación política deseada y ahí tiene José Antonio el ejemplo de su padre.. Tiene hacia él un juicio político afectuoso, pero imparcial. «No olvidemos el caso del general Primo de Rivera —dice—. Lleno de patriotismo, de valor y de inteligencia natural, no acertó a encender entusiasmos duraderos por falta de una visión sugestiva de la Historia. La Unión Patriótica, escasa de substancia doctrinal, se quedó en una vaguedad candorosa y bien intencionada» .

En el fondo, lo que José Antonio pide al Ejército es emplear las armas contra el enemigo interior como lo haría contra el enemigo exterior, pero dejando a la revolución proseguir su camino político. El espíritu de la revolución está en la Falange; él pide el apoyo del brazo del Ejército para resolver una situación de fuerza, pero el espíritu permanece por encima del brazo en el orden de las finalidades políticas.

Muerto sin testar, el antiguo régimen deja su lugar i a un orden nuevo. Un orden es siempre una definición de las relaciones del individuo y del Estado. Es la definición de estas relaciones lo que determina la clasificación de los regímenes políticos.

Para José Antonio el individuo es «una unidad fundamental37»; reconoce que «la dignidad humana, la integridad del hombre y su libertad son valores eternos e intangibles», pero, añade, «no existe libertad más que en un orden» .

¿Este orden puede ser el orden liberal? No, porque el Estado liberal es «.una manera de burlarse del destino-». Para el liberalismo «la ley —el derecho—no se justifica por su fin, sino por su origen... Lo justo para el liberalismo no es una categoría de la razón, sino un producto de la voluntad... No tiene nada de justo en sí». Tampoco el liberalismo aporta la libertad, porque «cuando los principios cambian con las fluctuaciones de la opinión, no hay libertad más que para los que están de acuerdo con la mayoría. Las minorías están destinadas a sufrir y a callarse-».

Se llega, de hecho, al absolutismo democrático. Y, colmo de paradoja, un Estado «para el cual nada es verdad», y que erige como única verdad indiscutible esta «posición de duda», crea «él dogma del antidogma», en virtud del cual los liberales «están dispuestos a hacerse matar para sostener que ninguna idea vale la pena de que los hombres se hagan matar por ella».

Las relaciones del individuo y el Estado no pueden, por tanto, articularse razonablemente en el no orden liberal.

El error fundamental del liberalismo es haber considerado que existía una oposición obligatoria entre el individuo y el Estado, detentadores de dos «soberanías» antagónicas y que lo que importa es conceder el predominio a la del individuo sobre la del Estado; más aún: identificar el Estado con la voluntad del individuo.

José Antonio aborda el problema de otro modo. Es necesario considerar, dice, el problema del individuo frente al Estado «no como una competición de poderes y derechos, sino como un cumplimiento de finés de destinos. La Patria es una unidad de destino en lo universal, y el individuo, el portador de una misión particular en la armonía del Estado... La idea de destino, justificador de la existencia de una construcción (Estado o sistema), llenó la época más alta que ha gozado Europa: el siglo XIII, el siglo de Santo Tomás. Y nació en mentes de frailes. Los frailes se encararon con el poder de los reyes y les negaron ese poder en tanto no estuviese justificado por el cumplimiento de un gran fin: el bien de los súbditos. Aceptada esta definición del ser —portador de una misión, unidad cumplidora de un destino— florece la noble, grande y robusta concepción del «servicio». Si nadie existe sino como ejecutor de una tarea, se alcanza precisamente la personalidad, la unidad y la libertad propias sirviendo en la armonía total. ¡Se abre una era de infinita fecundidad al lograr la armonía y. la unidad de los seres! Nadie se siente doble, disperso, contradictorio entre lo que es en realidad y lo que en la vida pública representa.

Interviene, pues, el individuo en el Estado como cumplidor de una función y no por medio de los partidos políticos; no como representante de una falsa soberanía, sino por tener un oficio, una familia, por pertenecer a un Municipio. Se es así, a la vez que laborioso operario, depositario del poder».

José Antonio supera, pues, el antagonismo individuo-Estado introduciendo las nociones de servicio y de misión. El Estado no es más que un «sistema de jerarquías» (Mussolini) al servicio de una misión.

El antagonismo ha desaparecido; cada individuo tiene su puesto en el sistema de jerarquías y ejerce su parte de soberanía, en su función real, según su destino.

El pueblo y su jefe forman entonces una Comunidad y Chateaubriand no podría ya escribir: «¿Qué importaba al esclavo presente en la batalla de Arbelas la caída de Darío?». Porque toda la comunidad se halla empeñada en la realización de su misión, que es el bien común.

Es con el mismo razonamiento dialéctico con el que José Antonio va a resolver el falso antagonismo de clases.

«La lucha de clases—dice— ignora la unidad de la patria, porque rompe la idea de la producción nacional como un todo... Ni los obreros ni los patronos se dan cuenta de esta verdad: unos y otros son cooperadores en la obra de conjunto de la producción nacional.

No pensando en absoluto en la producción nacional sino en el interés o ambición de cada clase, patronos y obreros acaban por destruirse y arruinarse».

La crítica joseantoniana se dirige tanto contra el capital como contra el marxismo. José Antonio se ha

referido a la necesidad de desmontar al capitalismo». Desmontar no quiere decir destruir. Se trata solamente de volver a colocar, después, las piezas en un «orden nuevo».

«Debemos comenzar por el hombre —opina José Antonio— y pasar por sus unidades orgánicas y así pasaremos del hombre a la familia, de la familia al Municipio y al sindicato y terminaremos en el Estado, que será la armonía del todo. De tal manera que en esta concepción político-históricó-moral con la que miramos el mundo tenemos implícitamente la solución económica: nosotros desmontaremos el aparato económico de la propiedad capitalista, que absorbe todos los beneficios, para reemplazarlo por la propiedad individual, familiar, comunal y sindical».

José Antonio no creía en los programas detallados, preestablecidos. Lo que procuraba definir, lo que exigía de los falangistas, era lo que llamaba «un sentimiento permanente ante la Historia y la vida». Es el sentimiento, decía, el que nos da las soluciones ante casos concretos «como el amor nos dice cuándo nos debemos enojar o besar, sin que un verdadero amor haya establecido jamás el menor programa de enojos o de besos».

La idea fundamental de la Falange es la unidad esencial de la nación que reúna en un haz todas sus energías, a cualquier clase de la sociedad que ellas pertenezcan, para llevar a cabo el bien común.

Si se examina detenidamente esta idea de «haz» se tendrá la síntesis misma de la doctrina de José Antonio.

¿Es,, pues, la del fascismo? A esta pregunta hay que responder con otra pregunta. ¿Cómo ha visto José Antonio el fascismo? He aquí su respuesta:

'«El fascismo no es una táctica —la violencia—; es una idea: la unidad».

He aquí lo que retiene del fascismo: la idea de unidad. Pero en esto queda la coincidencia. La Falange, dirá él, «posee algunas coincidencias con el fascismo sobre puntos esenciales de valor universal; pero ella se desarrolla cada día con caracteres particulares y es seguro, precisamente, encontrar en ésta dirección sus posibilidades más fecundas».

Si Alemania e Italia se han buscado a sí mismas en sus movimientos nacionalsocialista y fascista, ¿se puede decir que España las imita si se busca a sí misma a través del falangismo?

No, porque «estos países han vuelto a su propia autenticidad y, haciéndolo nosotros también, la autenticidad que nosotros encontraremos será la nuestra y no la de Alemania o de Italia. Así, haciendo lo que han hecho los italianos y los alemanes, nosotros seremos más españoles de lo que lo hemos sido jamás».

«Ser más españoles de lo que lo hemos sido jamás.-» Tal es la frase adecuada para resumir la doctrina de José Antonio y la visión que él tiene de la España futura y que es la del nacionalismo, muy exactamente, en el sentido barresiano de la palabra.

Si el rigor doctrinal de José Antonio se presta al análisis, el sentido poético de su concepción de la Revolución es más difícil de interpretar. Hemos citado ya el sortilegio, podría decirse, de la guardia falangista bajo las estrellas, el arma al brazo. Hay en la obra de José Antonio otras imágenes fuertemente evocadoras, especie de mitos poéticos que, en verdad, han influido sobre la juventud española de un modo más directo que el rigor del razonamiento.

Son, ante todo, la imágenes del canto de la Falange, el Cara al Sol, que nació como las canciones de guerra medievales sin que se conozca exactamente al autor, especie de creación espontánea, en la que sólo se sabe que participaron Agustín de Foxá, José María Alfaro y el mismo José Antonio:

Cara el sol con la camisa nueva, que tú bordaste en rojo ayer, me hallará la muerte si me lleva y no te vuelvo a ver.

José Antonio había querido hacer un «canto de guerra y de amor». Había definido las estrofas que debían componerlo. Se evocarían la novia, el héroe caído, la fe en la victoria.

La camisa bordada en rojo es la camisa azul de los falangistas, bordada con las flechas rojas de Isabel de Castilla y la mano que ha sostenido la aguja es la de la novia.

Y el canto prosigue:

Formaré junto a mis compañeros

que hacen guardia sobre los luceros,

impasible el ademán

y están presentes en nuestro afán.

Si te dicen que caí,

me fui al puesto que tengo allí.

Aquí se encuentra la inspiración del discurso de la Comedia, que evocaba ya la «guardia bajo los luceros».

Y, ahora, el canto acaba con el saludo a la victoria:

Volverán banderas victoriosas

al paso alegré de la paz

y traerán prendidas cinco rosas

las flechas de mi haz.

Volverá a reír la primavera

que por cielo, tierra y mar se espera.

¡Arriba escuadras a vencer,

que en España empieza a amanecer!

Pero la página más hermosa de José Antonio, la que tiene mayor profundidad, en la que hay como una especie de misteriosa consigna y una premonición también, fue pronunciada en mayo de 1935 y si la grandiosa simplicidad de estos dos nombres —José Antonio— no hubiese bastado sobre la losa de El Escorial, es esta página la que debería figurar:

«Nosotros, sin medios, con esta pobreza, con estas dificultades, vamos recogiendo cuanto hay de fecundo y de aprovechable en la España nuestra. Y queremos que la dificultad siga hasta él final y después del final; que la vida nos sea difícil antes del triunfo y después del triunfo. Hace unos días recordaba yo ante una concurrencia pequeña un verso romántico: "No quiero el Paraíso, sino el descanso." Era un verso romántico, de vuelta a la sensualidad,; era una blasfemia, pero una blasfemia montada sobre una antítesis certera: es cierto; él Paraíso no es el descanso. El Paraíso está contra el descanso. En el Paraíso no se puede estar tendido; se está verticalmente, como los

ángeles. Pues bien: nosotros, que ya hemos llevado al camino del Paraíso las vidas de nuestros mejores, queremos un Paraíso difícil, erecto, implacable; un Paraíso donde no se descanse nunca y que tenga, junto a las jambas de sus puertas,

ángeles con espadas».

XI

LA IDEA NACIONALISTA EN PORTUGAL

"Nosotros, los nacionalistas, anteponemos la nación a los partidos."

JACINTO CANDIDO, Correzo Nacional, 21 de abril de 1903.

Creo no equivocarme al decir que la palabra nacionalismo apareció en el vocabulario político portugués en 1901. Es, en todo caso, la más antigua mención que he encontrado.

¿Quién lo empleaba? ¿Qué se intentaba designar con este vocablo?

Precisamos, para responder a estas preguntas, remontarnos algunos años atrás. Se comprenderá entonces que hubo, en Portugal, respecto al sentido de la palabra nacionalismo, cierto equívoco.

Lo que llamaría el primer nacionalismo portugués, el del Córrelo Nacional, es el nombre que ha tomado, en Portugal, un ensayo de partido católico portugués, que se podría comparar al Zentrum alemán o al partido cristiano-social austríaco de Lueger y del príncipe Aloys de Lichtenstein.

Pero más fácil es iniciar la historia por el principio.

Hacia 1898, en Oporto, nació la idea de organizar un Centro nacional católico. Se funda un diario, el Córrelo Nacional, en el que colaboran Casal Ribeiro, Barros Gomes, Jeronymo Pimental, Márquez de Pombal, Fernando de Souza y Jacinto Candido,

El Centro —Centro Nacional— publica un manifiesto, firmado por Jacinto Candido, por el conde de Bertiandos, «representante de una de las más ilustres familias de Portugal, verdadero demócrata por su orientación social», escribe el Correiro Nacional, que entiende la palabra demócrata, evidentemente, en el sentido que León XIII ha dado a la expresión «democracia cristiana», es decir, «una acción beneficiosa entre el pueblo», sin referencia al «régimen popular» y después de haberle quitado «todo sentido político».

El tercer firmante del Manifiesto del Centro Nacional es Goncalves de Almeida Garrett, par del reino y gran propietario rural.

Del documento que firman los tres hombres, retengamos esta definición del Centro:

«El Centro Nacional, cuya divisa será "Religión y Patria", tendrá como fines promover los derechos y las libertades de la Iglesia, la aplicación de los principios de economía social cristiana y la defensa de todos los intereses superiores del país que, por su naturaleza, deben estar por encima de todas las luchas y divisiones partidistas».

En 1902, el Centro Nacional se convierte en el Partido Nacionalista.

La idea es la de un Zentrum a la alemana.

«A veces —escribe el Córrelo Nacional— parece creerse que el Centro Nacional no se ocupa más que de cuestiones religiosas y de economía social cristiana.» Hay en esto una concepción errónea. «El Centro Nacional defenderá igualmente todos los intereses superiores del país que, por su naturaleza, deben estar por encima de las luchas y divisiones de los partidos.»

«...Es una idea esencial correspondiente a la que es expresada en estos términos en el programa del Zentrum alemán: "¡Por la Verdad, el Derecho y la Libertad!" En Alemania, el Zentrum admite que los hombres estén separados entre sí por profundas divergencias o antinomias de partidos, de raza y de opiniones; pero todos tienen la obligación de adoptar y de defender lo que está impuesto por las necesidades religiosas, los grandes principios de la razón, las grandes necesidades de la Patria y de la humanidad. Así debe ser y será en Portugal».

Los miembros del Centro Nacional se califican de nacionalistas. El 29 de octubre de 190.1, el Córrelo Nacional menciona al «movimiento nacionalista» y, desde febrero de 1902, al «partido nacionalista». Se sigue observando un gran interés por el Zentrum, por el partido católico belga, entonces en el poder, y por la Acción Liberal de Jacobo Piou que intenta, en Francia, agrupar a los católicos en un partido.

Es interesante notar que, respondiendo al periódico Navidades, el Córrelo Nacional declara qué el Centro Nacional no se halla en la línea de la Patrie francaise, que agrupa entonces a los nacionalistas, sino en la de L'Action Libérale; observación muy importante, porque el segundo nacionalismo portugués seguirá, por el contrario, la línea de la Patrie francaise, y el Integratismo lusitano estará más en el eje de la Acción Francesa que en el de la democracia cristiana.

Hipólito Raposo en Dois Nacionalismos dirá sobre el primer partido nacionalista: «es un partido católico cuyos adeptos no plantean la cuestión de la forma de gobierno dentro del régimen que sea, su programa es liberal... Es un partido nacional, basado en la comunidad de ideas y de principios superiores de gobierno, con una organización verdaderamente democrática, cuya fuerza reside en la colectividad, consciente y libre, y que no sea el patrimonio privado de individualidades absorbentes, investidas de una autoridad despótica.» «Afirma la necesidad de tener en cuenta la cuestión social y la cuestión religiosa. Se adhiere plenamente a los principios del catolicismo, proclama su respeto por la buena armonía entré la Iglesia y el Estado, defiende el principio de asociación por clase y la intervención oficiosa cerca de los patronos y los obreros, del proletariado agrícola y del pequeño cultivador, así como del proletariado industrial; gobierno de la nación mediante la descentralización política; se atribuye a la provincia su legítima influencia parlamentaria y está decidido a terminar con la idea convencional de que el país se reduce a los políticos profesionales y que la opinión se expresa en los propósitos más o menos artificialmente difundidos en la capital; reforma electoral, responsabilidad ministerial, descentralización administrativa en el reino y ultramar; promete" que penas severas castigarán a los déspotas locales, afirma la independencia del poder judicial, la necesidad de la defensa nacional, recomendando a los portugueses el ejemplo del pueblo inglés, el desarrollo económico, la instrucción pública y la libertad de prensa, etc..., todo en cuarenta artículos de doctrina y de aplicación.»

Parece lógico, cuando se lee este programa, que haya existido algún equívoco sobre el sentido de la palabra nacionalismo. No entendiéndose entonces por ella el principio de las nacionalidades —y este caso no es, evidentemente, el del Centro Nacional— en el sentido nuevo que había dado a la palabra nacionalismo Mauricio Barres y sus discípulos de la Acción Francesa, ¿podía convenir a un Centro católico liberal?

Pienso que es por reacción contra lo que se llamaba en la época Personalismo por lo que Jacinto Candido y sus amigos tuvieron la idea de hablar de nacionalismo. La antítesis era afortunada, pero no pasaba de ser un juego de palabras.

Sin embargo, se encuentra en ciertas páginas de Jacinto Candido el esbozo de una verdadera doctrina nacionalista, probables reflejos de lo que quedaba de la influencia del boulangismo y de los estudios sociológicos de Édouard Drumont en la Acción Liberal de Jacques Piou y de Albert de Mun.

En la Conferencia Nacionalista de Braga, en mayo de 1903, Jacinto Candido da esta definición del nacionalismo:

«La palabra nacionalismo que se aplicaba legítimamente a este partido (el Centro Nacional) no era una palabra huera y vana,; correspondería a una realidad opuesta al "particularismo" y al "personalismo" o a la supremacía de los partidos y de las personas sobre la nación. Nosotros, los nacionalistas, anteponemos la nación a los partidos y el partido a los individuos.»

No falta en el nacionalismo de Jacinto Candido ese punto de antisemitismo y de antimasonismo que caracteriza al catolicismo social en sus inicios, igual que en el nacionalismo barresiano:

«Entre nosotros (en Portugal) hay también liberales que toman la Masonería y el Semitismo, dominante en el gobierno de la pobre Francia, por modelos y que pretenden copiar, a diestro y siniestro, lo que ha hecho el jacobinismo semita y sectario en esta desdichada nación. Pero nosotros no somos de esos pseudoliberalés, semitas y francmasones; somos partidarios sinceros y amigos de la libertad y queremos ver las libertades públicas e individuales garantizadas sinceramente»,

Jacinto Candido, que se afirma como la personalidad dominante del partido nacionalista, había nacido en Angra do Heroísmo, el 30 de noviembre de 1857, de un padre negociante y de doña Francisca Elisa de Bettancourt Rocha e Silva. Hizo Derecho en Coimbra, en 1881; había vuelto a Angra do Heroísmo como profesor del Instituto de enseñanza media y luego ejerció la profesión de abogado. Su familia pertenecía al partido Regenerador. Comenzó a escribir en las publicaciones del partido y, en 1886, era elegido diputado. Fue ministro de Marina de Hintze Ribeiro y desempeña sus funciones cuando las campañas de Mozambique. Parece haberse sentido particularmente impresionado por el carácter muy personalista de la política portuguesa y pensó escapar al estrecho círculo de los políticos profesionales regionales recurriendo a la opinión pública. Su tentativa llegaba quizá prematuramente en un país poco interesado en los grandes principios políticos. Él ha sostenido, sin embargo, la existencia de una verdadera base popular en el movimiento nacionalista.

«El nacionalismo —ha dicho—, constituido inicial' mente no por un hombre o un grupo de hombres, sino como el producto natural y espontáneo de un movimiento de opinión nacional, determinado por la concurrencia de diversas circunstancias en una coyuntura histórica, no ha sido en su origen más que un simple elemento de ponderación y de equilibrio en la vida política de la Nación para la defensa de los principios religiosos y de los grandes intereses públicos, pero, como consecuencia natural de su proceso evolutivo, ha asumido luego, y conservado, la traza de un partido político autónomo».

Es a partir de 1903 cuando el partido nacionalista tiende a convertirse no ya en un partido católico, sino en un partido político autónomo.

Sus fundadores, reunidos en la sede de la Asociación Católica de Oporto, deciden que el partido se «.adhiera a los principios del catolicismo, y afirme su respeto por la buena armonía entre la Iglesia y el Estado, pero desde ahora ya no es únicamente un centro

católico; es un partido político y cree responder a iodos los problemas que plantea la vida nacional.

«El nacionalismo —dirá Jacinto Candido en las Cortes— no se preocupa de las personas; aprecia los actos del gobierno según su criterio, que cuenta con serias garantías de imparcialidad, porque descansa desde hace largo tiempo sobre la doctrina completa de gobierno que figura en su programa».

Éste es el antecedente más importante del nacionalismo de Jacinto Candido: «El nacionalismo mantiene su característica fundamental del impersonalismo, es decir, de la subordinación de todos sus miembros no a la voluntad personal de un jefe, sino a las ideas y principios que forman su doctrina y constituyen sus tendencias dominantes, teniendo por fin la consagración de personalidades o bien la defensa de los altos intereses de la nación».

«Los personalistas —dirá en A Opiniáo—u son siempre rotativistas, es decir, que quieren entrar en la rotación y todas sus preocupaciones, todo su trabajo, todas sus luchas tiene éste fin único.»

Es en el Congreso Nacionalista de Viana de Castello, en agosto de 1905, donde Jacinto Candido expresará mejor las ideas aún confusas de este nacionalismo que procura definirse fuera de los «caciquismos» y del juego rotativista de los políticos. Él expresa en «la fuerza y la acción espontánea de la Naturaleza, obedeciendo a una ley suprema de conservación y de defensa de la vida», la principal, si no la única, razón- de «la resistencia eficaz de los organismos biológicos y su triunfo sobre toda suerte de principios mórbidos». Esta ley suprema preside la vida, es fundamental en su evolución y dominante en todo tiempo y lugar.

«La vida se defiende, resiste y lucha por su conservación, por su existencia. Y la misma naturaleza le proporciona nuevas propiedades o desarrolla nuevos órganos, según los necesidades de la resistencia y de la defensa.»

«Si es así empírica y científicamente en el campo biológico, es cierto que, paralelamente, en el terreno de la sociología se puede afirmar con fundamento que la misma ley existe y gobierna la vida y la evolución de los organismos sociales...

»Así, cuando surge un elemento perturbador que ataca el fundamento regular del organismo social, espontánea y naturalmente se constituyen en este organismo las condiciones de resistencia y de defensa necesarias para la conservación de la vida orgánica colectiva.

»En respuesta a la agresión del movimiento jacobino, se organiza de manera natural y espontánea un movimiento de resistencia y de defensa que no hace más que justificar esta ley.

»Se organiza, se" forma por sí mismo, surge bajo la acción de la ley científica a la que acabo de referirme, naturalmente, de manera espontánea —no dejaré de repetirlo—, como una necesidad de defensa social; no ha sido el resultado de un propósito deliberado, no obedece a un plan preestablecido, no proviene de una conjura; nace, surge, por sí mismo, en virtud de esta defensa de la conservación de la vida colectiva, que es la ley suprema y primera tanto en Sociología coma en Biología.»

Así pues, esta ley suprema de defensa «fundaba la aparición del nacionalismo en la vida pública del país» .

Aunque aún confusas, las principales tesis de la. doctrina nacionalista afloraron en los propósitos de Jacinto Candido. No ha podido escapar al proceso que hallamos, decididamente, en la base del razonamiento de todas las escuelas nacionalistas: la utilización del razonamiento biológico aplicado a la sociología; la declaración del carácter necesario, acaso determinista, del nacionalismo. Su íntima unión con las tradiciones del país conducen al nacionalismo a una sensibilidad particular ante los ataques a la religión de los antepasados y arrastrará a toda una fracción del movimiento nacionalista a proclamar la necesidad de la restauración de la monarquía tradicional como condición misma de la realización del Estado nacionalista.

De esta convicción nacerá lo que será llamado el segundo nacionalismo portugués: el Integralismo lusitano.

ANTONIO SARDINHA

O EL INTEGRALISMO LUSITANO

"En razón de la extrema disgregación a la que ha llegado el Estado, quizá le será reservado a Portugal el destino glorioso de inaugurar el Nuevo Orden en Europa; si debe ser así —¡y yo creo que así será!—, habremos recobrado nuestra vocación apostólica de pueblo conquistador y explorador, levantando contra el huracán maximalista de Oriente el maximalismo cristianísimo del mundo occidental."

Naçao Portuguesa, julio de 1922.

En su Panorama do Nacionalismo portugués, Joáo Ameal sostiene que «el nacionalismo integral portugués tiene sus razones propias, sui generis, exactamente como las poseen los nacionalismos intégrales de Francia, de Italia y de todos los demás pueblos». Pero añade: «Hay, sin embargo, puntos de semejanza entre los diversos nacionalismos, porque todos ellos encarnan la reacción vital de sus patrias contra males comunes, aunque cada cual revelé un aspecto particular de esta reacción colectiva».

No se puede negar, en todo caso, que la escuela nacionalista francesa, porque fue la primera en reaccionar, despierta la atención en los países igualmente amenazados por

las Internacionales y, por el valor y la riqueza de su argumentación, ejerce una influencia indiscutible sobre los movimientos similares.

Influencia que alcanzaría más a la forma, a la dialéctica, que al fondo, puesto que cada movimiento hallaba en su historia, sus costumbres y sus tradiciones las razones necesarias y suficientes para esta defensa biológica del cuerpo" social que es el nacionalismo.

El integralismo lusitano se confunde por una parte con la idea de la restauración monárquica, pero, por otra, a causa de la idea que se ha hecho de las condiciones de esta restauración, por el régimen que entiende imponer a la Institución, no es un simple movimiento monárquico; es también un movimiento nacionalista, es decir, doctrinario. En este estudio nos interesa desde este aspecto.

La primera publicación integralista fue L'Alma Portuguesa, que apareció en mayo de 1913. Estaba dirigida por Domingo de Araujo, desterrado en Gand, y colaboraban Aires de Órnelas, Henrique de Paiva Couceiro, Pinheiro Torres, Alberto Monsaraz, Luis de Almeida Braga y Roláo Preto. Fue Luis Braga, cuenta Hipólito Raposo, quien tuvo la idea de la denominación Intégralismo, ciertamente inspirado por el subtítulo de L'Action Francaise: «Órgano del nacionalismo integral».

En agosto de 1913 aparecieron Os meus Cadernos, de Mariotte; en febrero de 1914 Aquí d'El Rei, de Joáo de Amara; en abril del mismo año la Naçáo Portuguesa, de Antonio Sardinha.

Unos hombres se buscaban; un movimiento reclamaba nacer.

En septiembre de 1913, explica Hipólito Raposo, «.Antonio Sardinha se entrevistaba con Alberto Monsaraz y conmigo en la Quinta das Olaias, en Figueira da Foz, para preparar la publicación de una revista de filosofía política que fuese portavoz de nuestra protesta contra la República portuguesa, en su forma y en sus actos, y que animase y difundiese la esperanza que nos consumía y por la cual nos sentíamos capaces de alterar la faz del mundo.

»La revista vio la primera luz en Coimbra, en el siguiente enero; se llamaba la Naçáo Portuguesa.

Mientras nosotros trabajábamos así en Portugal, llevando a cabo nuestros proyectos, José Paquita Rebelo, sin saber nada de nosotros, llegaba a París y por mediación de algunos jóvenes portugueses y de Mariotte (el abate Amadeu de Vasconcelos), conocía el gran movimiento contrarrevolucionario de la Acción Francesa.

Exaltado por la revelación que para él significó esta nueva escuela política, se puso a estudiarla sobre el terreno con entusiasmo y profundidad cuando se decidió a regresar a Portugal.»

Iba entonces a encontrar a Antonio Sardinha y , formar con Joáo de Amara!, republicano nuevamente I convertido en monárquico, y Adriano Xavier Cordeiro, el equipo de la NAÇAO Portuguesa.

La influencia de esta revista fue considerable.

El primer número apareció el 8 de abril de 1914.

El movimiento a que debía dar origen tuvo en Antonio Sardinha a su maestro más atendido. Debía, desgraciadamente, morir muy joven, a los treinta y siete años, en 1925.

Toda su obra ha tendido a presentar a la monarquía como la realización integral de las exigencias del nacionalismo. Se puede decir que tuvo, respecto del nacionalismo portugués, la posición y el papel de Maurras en el nacionalismo barresiano.

Esta posición se ha prestado, por otra parte, a equívocos sobre la naturaleza de la influencia que pudo ejercer la Acción Francesa en el Integralismo Lusitano. Es, si se quiere, una discusión ya superada, pero es preciso hacer referencia a ello porque la conclusión que se sacará justificará, finalmente, el carácter propio de cada nacionalismo, aun demostrando la parte de universalismo que la idea contiene.

Desde 1915, Xavier Cordeiro, Alberto Monsaraz, Antonio Sardinha e Hipólito Raposo, en un escrito al Día 2, declaran que las doctrinas del Integralismo Lusitano no eran de su invención ni importadas de Francia, sino que procedían de un patrimonio histórico-político de autores portugueses de la primera mitad del siglo XIX, que el triunfo del movimiento liberal había hecho, precisamente, olvidar.

Es el mismo argumento que empleará Alfredo Pimenta respondiendo a un artículo de L'Action Fran-gaise, que había tratado sobre la «irradiación de las ideas de la Acción Francesa en el mundo latino».

«El movimiento contrarrevolucionario portugués —responde Alfredo Pimenta— no es, como supone M. Fierre Tuc, una irradiación de las ideas de la Acción Francesa en el mundo latino, sino un esfuerzo propiamente portugués de las generaciones contemporáneas al advenimiento de la República y que ésta había ocultado».

Advirtamos que los fundadores del Integralismo Lusitano no niegan la similitud de ambos movimientos; lo que ellos niegan es que el Integralismo haya sido una «copia» de la Acción Francesa.

Eso hubiese sido, además, imposible —o no viable—, porque, como dijo Antonio Sardinha, «cada país se concretiza en la individualidad incomunicable de su determinismo. No es posible sobreponer el pasado de una raza al pasado de otra raza».

Pero, como observará Julio Evangelista, «el Integralismo Lusitano ha tomado, al menos, del movimiento francés su ejemplo, sus sugestiones y sus procedimientos.

»Y si consideramos que las líneas maestras de la doctrina presentan afinidades en los dos movimientos,

siendo ambos monárquicos, nacionalistas y tradicionalistas; que es corriente ver a los hombres de la Acción Francesa citados por los teóricos portugueses, y que la influencia que Maurras, Bourget y Bainvitte, por ejemplo, han ejercido sobre una gran parte de la juventud integralista, que los leía con avidez, es innegable, es preciso reconocer que esta influencia ha ido aún más allá».

Es extremamente importante, para la justificación misma del nacionalismo, indagar y reconocer las razones que conducen a los pueblos por el camino del nacionalismo.

La explicación por la «irradiación» de una idea política extranjera no es sostenible. El nacionalismo, por esencia, no sabría ser más que nacional. Las similitudes que pueden presentar entre sí diversos movimientos nacionalistas proviene simplemente de la identidad de las situaciones: un organismo nacional amenazado en su substancia reacciona con una afirmación de su individualidad.

Este proceso de defensa es propiamente el nacionalismo. Que los argumentos de la doctrina nacionalista puedan traducirse de una lengua a otra no es más sorprendente que la traducción de un tratado de terapéutica. Lo que difiere es el enfermo y cada enfermo no combate más que con sus propias fuerzas, no reacciona sino según su temperamento. No copia a su vecino de hospital, sino que los dos toman el mismo medicamento si tienen la misma enfermedad.

Cuatro meses antes de la Marcha sobre Roma, cuando nadie en Europa se hace una idea clara de las grandes revoluciones nacionales que van a marcar el segundo cuarto del siglo, Antonio Sardinha escribe en la Naçáo Portuguesa:

«En razón de la extrema disgregación a la que ha llegado el Estado, quizá le será reservado a Portugal el destino glorioso de inaugurar el Nuevo Orden en Europa; si debe ser así —;y yo creo que así será!—, habremos recobrado nuestra vocación apostólica de pueblo conquistador y explorador, levantando contra el huracán maximalista de Oriente el maximalismo cristianísimo del mundo occidental».

Portugal deberá esperar cuatro años aún y Antonio Sardinha habrá ya muerto cuando estalle la Revolución nacional del 28 de mayo de 1926. No verá, pues, la victoria nacionalista, pero la habrá presentido, preparado y, asimismo, señalado al que debía convertirse en su Constructor: un profesor de Derecho de Coimbra, Salazar.

En el prefacio de su obra capital, Ao principio era o Verbo, Sardinha habla de sus páginas como de una «campaña nacionalista» que resume en estas palabras:

«El retorno de la sociedad portuguesa a las condiciones naturales de su formación y de su desarrollo».

El retorno a las «condiciones naturales» constituye la base misma de toda reacción nacionalista. Sardinha las ha definido en igual orden que se halla en todos los teóricos nacionalistas: la Familia, el Municipio, la Corporación, la Provincia, la Patria, el Estado.

«Después de haber reconstituido la Familia, agrupación fundamental y primaria, en su íntima composición monogámica y territorial, pasaremos al Municipio y a la Corporación. Del Municipio y de la Corporación adicionados sobre el plan orgánico en la Provincia, saldrá la Patria, servida en sus fines superiores

por la acción coordinadora del Estado. Así hallaremos, por los caminos eternos y rejuvenecidos de la Tradición, ese orden que es natural y humano y sin el cual no hay civilización ni existencia posible».

Antonio Sardinha jamás separó el tradicionalismo del nacionalismo y, sin duda, consideró al segundo, sobre todo, como un medio de restaurar las instituciones que hallaba en la tradición portuguesa.

Ha dejado, por otra parte, una muy bella definición de la tradición, llena del sentido de la continuidad de las naciones:

«Para nosotros, la tradición no es solamente el pasado. Es, ante todo, la permanencia en el desarrollo. Siendo así las cosas —y tal es la base filosófica de las doctrinas tradicionalistas—, las instituciones de un pueblo no pueden jamás ser consideradas como el resultado de un acto dependiente exclusivamente de la voluntad personal o como una imposición deliberada de un grupo más o menos importante de individuos. La sociedad es una creación y no una construcción. No es un mecanismo. Y, porque es una creación, su existencia está condicionada a ciertas leyes naturales y es de la acción convergente de éstas de la que, un día, nació.

«Por tradición debemos, por tanto, entender necesariamente el conjunto de costumbres y tendencias que han procurado mantener a la sociedad en el equilibrio de fuerzas que le habían dado nacimiento y que le permitieron durar en la medida en que las ha respetado.

»La tradición, para nosotros, no vale esencialmente como valían las ruinas para los románticos, como una cosa muerta que la nostalgia habría penetrado con su perfume extraño. La tradición, para nosotros, vale como permanencia en la continuidad. Romperla es cortar la secuencia hereditaria, romper los antecedentes morales y sociales en los que nosotros somos un eslabón añadido.

Esta noción de la íntima relación del nacionalismo y del tradicionalismo, de la corrección del primero por el segundo, es muy importante en la obra de Antonio Sardinha. Es una idea sobre la que insistirá a menudo. Constituye incluso el tema principal de su artículo «Por qué volvemos», que señala la reaparición de la Naçáo Portuguesa en 1922.

«Nuestro nacionalismo no es sólo nacionalismo —dice—; está atemperado por el tradicionalismo, que es la aceptación de las razones fundamentales de la Patria, con todas las leyes derivadas de la Raza y del Medio.»

Y es que Sardinha no pretende encerrar su humanismo cristiano en el estrecho marco de un nacionalismo que fuera exclusivo.

«Es preciso ir más allá —manifiesta— y realizar por la proyección del genio de cada patria una conciencia mayor, un ideal superior de civilización, él de la civilización cristiana que ha formado el mundo y que, lo esperamos con confianza, lo salvará aún.»

Porque, en su opinión, si el nacionalismo es, en la vida de los pueblos, «elemento necesario de renovación», no tiene éxito de una manera duradera y fecunda sino cuando está «depurado por las disciplinas sociales e intelectuales del tradicionalismo», porque el tradicionalismo no es más que «el reconocimiento y la práctica de un sistema de principios y de instituciones acreditados por las experiencias y en los que está condensado el fruto de una larga observación en el arte de gobernar y de ser gobernado».

«Es, pues, de la asociación de los dos factores —nacionalismo y tradicionalismo— de donde resulta la línea de conducta que la ciencia sociológica proclama hoy día como más eficaz, tras las ruinosas aventuras a las que las ideologías tentadoras de la Revolución habían arrastrado al Estado y a la Sociedad»,

A la tradición, Antonio Sardinha le pide, sobre todo, la protección contra las ideologías, los adiestramientos del espíritu especialmente generosos. Sólo quiere tener en cuenta lo que llama «los dos elementos naturales» de la Nación: «La Tierra y la Raza». Es la fórmula de Barres, la Tierra y los Muertos, menos romántica y más exacta, porque la Raza, si se fundamenta sobre los Muertos, es también un devenir y las condiciones mismas de este devenir es importante definirlas; si no, la Raza corre el riesgo de modificarse y desaparecer.

Por consiguiente, basado en la tierra y la raza, Sardinha busca las instituciones que han sido «la creación de la experiencia secular de la nación», porqué él rechaza todas «las abstracciones y los caprichos del romanticismo político y sentimental». «De tal forma —dice— que, partiendo de una concepción diferente de la sociedad que no es la concepción democrática, basada sobre la dispersión individualista, debemos acabar lógicamente en el tradicionalismo, no como en una corriente filosófica, sino como en un

método positivo de acción y de gobierno. El nacionalismo debe, por consiguiente, ser completado por el tradicionalismo».

La tradición no es «un punto muerto en la historia. Es, ante todo, una línea armoniosa e ininterrumpida, que liga entre sí las generaciones y las épocas, los acontecimientos y los hombres».

La tradición es «la permanencia en el desarrollo; una línea y no un punto».

«Me parece caracterizada científicamente respecto de una época —insistirá— como la suma de los conocimientos y de las conquistas que se han obtenido anteriormente y que, después, sin ruptura ni suspensión, es comunicada a la época siguiente.

Pero cuando hay ruptura, aunque la ruptura haya sido lenta, ¿no se crea entonces otra tradición antagónica?

Surge una situación extremamente grave cuando dos tradiciones comienzan a vivir simultáneamente en un mismo país. Se produce entonces una división. Dos razas espirituales se acechan, se acusan, se combaten. La nación se debilita en medio de las divisiones y pronto se halla en peligro de perecer si no triunfa la tradición auténtica, que contenía en sí lo que Sardinha llama «las condiciones naturales de su formación y de su desarrollo».

Ésta es también la misión del nacionalismo, que de surgir, precisamente, en los momentos de confusión de los pueblos como «profundo instinto de vitalidad» y, de juntarse al tradicionalismo, «produce la experiencia secular».

Del mismo modo que Maurras anhelaba la unidad de la cristiandad y la mostraba incluso como un ideal a alcanzar, también Sardinha explicará que «si en relación a cada patria particular el tradicionalismo supone un nacionalismo, supone, asimismo, respecto del conjunto de la humanidad, un universalismo».

Pero «igual que en la raíz de cada nacionalismo están los mandamientos del Decálogo y que la inviolabilidad y el vigor de los agregados nacionales dependen de la medida en que estos mandamientos sean respetados, igualmente para no caer en el cosmopolitismo y para mostrarse como la suma de los intereses de los diversos grupos nacionales, el universalismo no puede ser sino el que profesó la Edad Media y al que Augusto Comte rindió un caluroso homenaje: la sociedad internacional restablecida y restaurada sobre las únicas bases duraderas, las de la cristiandad».

Un nacionalismo sin universalismo no representaría más que «un residuo confuso del principio de las nacionalidades, hijo de la democracia y que hoy día balcaniza a Europa», a menos que se transformase rápidamente «en exaltación imperialista perturbadora».

Tal fue el nacionalismo-tradicionalista de Antonio Sardinha. Conduce, de una manera absolutamente natural, a una conclusión monárquica en lo que concierne a la forma del Estado. Es muy importante señalar que su razonamiento parte del régimen para llegar a las instituciones, es decir, que da a la organización de la sociedad la importancia primordial que ella tiene en la escala de los valores.

La fórmula política del Integralismo, dirá, es la heredada de Gama e Castro: «El rey gobierna, pero no administra».

Alberto Monsaraz llegará hasta a hablar de «verdadera monarquía». Es, dirá en el primer número de la Naçáo Portuguesa, en junio de 1914, la que es orgánica, tradicionalista y antiparlamentaria, la que sustituye la «unidad individuo» por «la unidad corporación».

Esta preocupación por asegurar, ante todo, las bases ciertas de la sociedad política se encuentra en Marcelo Caetano cuando lanza la Ordem Nova (La Orden Nueva) en 1926.

«Nosotros consideramos —dice— que el cambio de régimen no será posible y fecundo más que cuando exista una élite capaz de imponer a la nación los principios salvadores.»

Se ve allí ya aflorar el realismo político que va a marcar toda la obra de Salazar.

Se trata, antes que nada, de restaurar la nación. Para ello se precisa «un jefe que oriente, conduzca y, sobre todo, realicé».

Este jefe, Marcelo Caetano lo ha reconocido y todos los nacionalistas portugueses con él, es Salazar. Sobre él «están fijos todos los ojos y de él se esperan las grandes reformas y las grandes realizaciones».

En una página notable, Marcelo Caetano se había referido al «.Mesías redentor y salvador» que todo Portugal esperaba y decía:

«Pero nadie piense qué el Mesías será, como cualquier otro portugués, un mortal de carne y hueso, que surgirá cuando lo hagamos surgir, por obra y gracia de nuestra inflexible voluntad, de nuestra audaz energía, de nuestra capacidad de realizar.

»Los grandes hombres son siempre el producto de una época, de un ambiente social determinado y no es de la indolencia y el abandono general de donde saldrá una generación de superhombres.»

Y Marcelo Caetano reclamaba la formación de una «aristocracia del pensamiento y de la acción».

La observación de Marcelo Caetano sobre los grandes hombres como creación del medio, de una época determinada, de una voluntad propia a una generación, es comparable a la de Drieu La Rochelle sobre el Jefe:

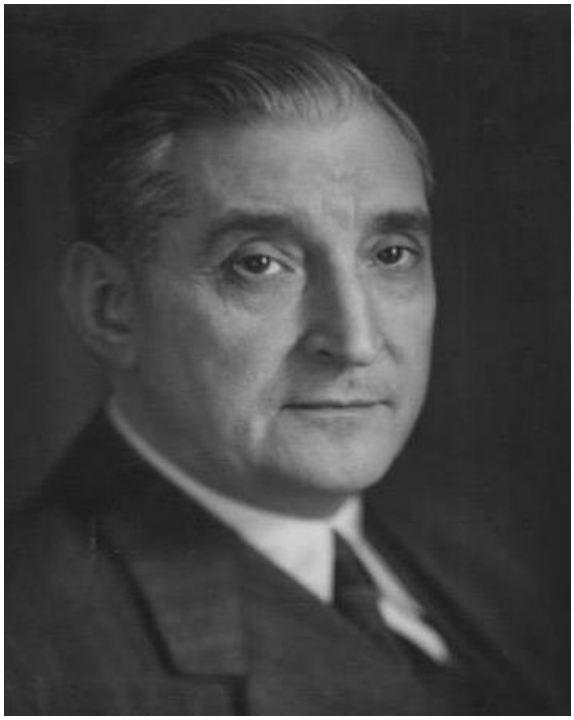
«.Es necesario que muchos hombres busquen, reflexionen, actúen, para que después el mejor de entre ellos, elevado por ellos, los eleve a su vez».

La Europa de los años 1920-1930 está llena de esos hombres que buscan, reflexionan y actúan, y Roláo Preto puede escribir en la Naçáo Portuguesa: «.Toda la tierra se estremece con un nuevo vigor bajo la germinación de la semilla gloriosa de los nacionalismos eternos».

Un hombre había llegado de Coimbra a petición de los jefes de la Revolución nacional triunfante: Portugal acababa de merecer a Salazar.

XIII

ANTONIO DE OLIVEIRA SALAZAR



O UN HOMBRE LIBRE

"Frío ejecutor del interés nacional, sin clientela ni partido, intentó con calma distinguir las causas y los efectos de la acción política y comparó, sin pasión, los resultados de las doctrinas con los procedimientos de gobierno."

Una revolución en la paz

"No se sabe nunca hasta dónde pueden llegar los ecos de una voz, aun cuando se tenga la impresión de predicar en el desierto."

SALAZAR.

Si necesitase buscar y decir el pensamiento más profundo que he hallado en la obra de Solazar, creo que, en definitiva, propondría el siguiente:

«.En las razas, en las nacionalidades, hay dos clases de defectos: los defectos naturales que pueden ser combatidos, pero jamás extirpados violentamente y que nos harán siempre distinguir a un latino de un eslavo o un anglosajón, y los defectos incrustados, los vicios adquiridos, que son, sobre todo, vicios de educación, de mentalidad. Ahora bien, si resulta casi inútil combatir a los primeros, porque triunfan siempre, no es ya tan quimérico, ni imposible, como se dice, desincrustar los últimos, liquidarlos poco a poco».

Es, pienso yo, esta concepción del hombre, situado en su medio y en su raza, la que ha impedido siempre a Salazar ser un hombre de sistema.

Ciertamente, cree en la acción educadora de las instituciones políticas sobre el hombre; le asigna como fin, asimismo, negarle «la satisfacción de ciertos vicios que él lleva en sí», pues en la aplicación, en el arte de gobernar, distingue dos partes: «.Estudiar en la duda; realizar en la fe».

Es el mismo hombre que dijo un día que temía más los remedios que los males.

En toda su obra hay poca información sobre el mecanismo de su pensamiento. Se advierte, sin embargo, que jamás ha pensado en escribir un tratado político. Se diría que la realidad movediza de la política no puede, según él, encerrarse en un marco rígido.

De sus discursos, que son sus únicas intervenciones doctrinales en la vida de su país, dijo un día:

«Yo leo, presentados bajo la forma de grandes dísticos, frases aisladas, pensamientos extractados no sé ya de dónde y que fueron las aspiraciones de un día».

Sobre sí mismo, sobre su modo de ser, de sentir, de juzgar y de juzgarse, ha escrito una página bellísima que comienza con estas notables palabras: «Debo a la Providencia haber nacido pobre", desprovisto de bienes de algún valor...»

Creo que nadie puede leer sin emoción el «Testimonio», como él lo ha llamado, y que prosigue en estos términos:

«Muy flojos son los lazos que" me atan a la rueda de la fortuna, y los cargos lucrativos, las riquezas, los honores no me han tentado nunca. Y para ganar, en la modestia a la cual estoy habituado y en la que quiero vivir, mi pan de cada día, no tengo necesidad de extraviarme en él dédalo de los negocios ni en comprometedoras solidaridades. Yo soy un hombre independiente.»

Salazar se pregunta después sobre su comportamiento respecto de las masas. Explica que jamás ha buscado las «clientelas políticas». Ha evitado también formar un partido porque, a cambio de su apoyo, hubiese tendido a definir la orientación y los límites de su acción al frente del gobierno. Nunca ha adulado a las masas, «ante quien tantas

gentes se encorvan en el mundo de hoy día en una actitud de servilismo hipócrita o abyecta».

¿Si se siente preocupado por las reivindicaciones de los humildes es por deber, jamás por compromisos electorales.

«Yo soy, en toda la medida de lo posible, un hombre libre.» Con sus adversarios se alegra de no haber recurrido nunca al insulto ni a la agresión, que, dice, «hubiesen podido hacer que los hombres libres se considerasen en la imposibilidad de colaborar conmigo».

Y concluye: «He sido humano». Pero ¿quién es él para hablar así? Un hombre que ha trabajado y estudiado a conciencia.

«Pienso haberme ganado, con un trabajo serio, mis títulos académicos y el derecho de ejercer mis funciones universitarias. Obligado a perder el contacto con las ciencias que cultivaba, mas no con los métodos de trabajo, puedo decir que he vuelto a encontrar estas últimas sobré el terreno de la aplicación práctica y, usando menos los libros, me he esforzado en el transcurso de estos años de estudio, de meditación, de intensa actividad, en comprender mejor a los hombres y la vida. Me he podido instruir.»

Independiente, libre, humano, habiendo aprendido a conocer a los hombres y la vida, ¿qué es lo que él desea? Nada.

«Yo no tengo ambiciones. No deseo encumbrarme más y considero que, en el momento oportuno, otros deberán ocupar mi puesto para poner al servicio de la nación una mayor capacidad de trabajo, abrir nuevos horizontes y experimentar nuevas ideas y nuevos métodos. No tengo motivos para mostrarme orgulloso, porque no he llevado a cabo todo lo que quería. Pero lo que he realizado es suficiente para qué no se pueda decir qué he fracasado en el cumplimiento de mi misión. Por esto, no siento la amargura de los que, justa o injustamente, no han visto sus esfuerzos coronados por el éxito y maldicen a los hombres y al destino. No recuerdo tampoco haber sufrido injurias, que, en la preocupación de verlas reparadas, me hubiesen podido llevar a mostrarme menos justo o menos imparcial. Por el contrario, en este país en que los hombres públicos se aprecian o se desprecian con tanta ligereza, yo he gozado del raro privilegio del respeto general. He podido servir.

»He conocido jefes de Estado, príncipes y soberanos, y he oído a hombres eminentes de numerosas naciones, de ideologías y de naturalezas diversas, discurrir sobre las preocupaciones del gobierno, los problemas del mundo o las dificultades de los negocios. He podido comparar.

»Y así es que, sin ambiciones, sin odios, sin parcialidad, en la pura serenidad de un espíritu en busca de la verdad y de una conciencia que busca el camino de la justicia, considero que puedo aportar mi testimonio...»

Tal es el hombre y su constante preocupación por lo humano. Se le verá, cada vez que toma la palabra, aportar un elemento a este testimonio, formular un juicio, expresar el resultado de una experiencia, exponer una duda, decir «no sé», cuando, en su busca de la verdad, la solución no se le ha presentado, pero afirmar con energía «yo sé» y «es necesario» cuando la certidumbre es firme.

Siempre su propósito se relacionará con el hombre, jamás con el mundo de las ideas puras, porque «entre todo lo que cambia, es aún el hombre quien cambia menos».

«Algunos —insistirá— se alaban de sustentar el secreto de sistemas políticos de confección, que bastan para aplicar al cuerpo social, sano o enfermo, cualesquiera que sean las circunstancias de trabajo, de formación o de cultura, cualesquiera que sean las latitudes y las razas. Obsesionados por sus doctrinas o sus sueños de despacho, seguramente, no tienen que saber lo que son los hombres, ni cómo viven las naciones; apartados de la vida real por el apriorismo de sus teorías, desinteresados del pasado por su ambición de construir un porvenir que no sea en absoluto su continuación, no tienen ya necesidad de memoria...».

No es en tales construcciones en las que sueña Salazar. Él se considera retenido «por poderosas amarras a ciertos principios fundaméntales que la razón esclarece y la experiencia de siglos han consagrado en el ejercicio del poder».

Se considera ayudado «por estas luces superiores qué alumbran los fundamentos de la vida social y los fines de ésta».

Se considera, además, atado por «un lazo inalienable a la tradición y a la historia» de su país, «con su patrimonio, sus intereses materiales y morales, su naturaleza y su vocación en el mundo».

Una de las características más importantes de la actitud de Salazar respecto de su obra es la que llamaría la actitud del autor-espectador.

«En el semiaislamiento de mi trabajo —explicó un día—, procuro salir de mí mismo y asistir como simple espectador a la obra gubernamental-» .

Es que él no ignora que un grave peligro amenaza a los legisladores: la disociación que se efectúa entre las leyes y su aplicación.

«Las leyes, en verdad, están hechas por los hombres que las ejecutan; acaban por ser, bajo el velo de su pureza abstracta, el espejo de nuestros defectos de comprensión y de las desviaciones de nuestra voluntad».

A quien ha penetrado de tal manera en el dominio de la psicología política le está permitido definirse así:

«Frío ejecutor del interés nacional, sin clientela ni partido, intento con calma distinguir las causas y los efectos de la acción política y comparo, sin pasión, los resultados de las doctrinas con los procedimientos de gobierno»

Lo que constituye la fuerza de Salazar, y finalmente la causa de su duración, es el haber buscado menos las doctrinas que los procedimientos de gobierno.

«Hemos limitado la parte irreductible de nuestra ética —dirá— a las grandes certidumbres que están aún vivas en la conciencia de la nación y en torno a las cuales su unidad moral puede ser más fácilmente reconstituida: Dios, Patria, Autoridad, Familia, Trabajo».

No es poco este reconocimiento de las «grandes certidumbres», esta «media docena de principios», como dirá de nuevo, porque él las ha elegido esenciales. Muchos corolarios se derivan de aquí; es toda una política, toda «una filosofía en acción».

¡No es, pues, que Salazar no tenga ninguna doctrina! ¡Ciertamente, no!

Es que él ha dicho que «todo Estado, lo mismo si es liberal, obedece a una concepción filosófica y todo gobierno es por sí mismo una doctrina en acción1», que «por sí mismo», y cualquiera que sea su forma, es «una construcción política derivada de un sistema de conceptos fundamentales: concepto y valor de la nación, concepto fue la persona humana y de sus derechos, fines del hombre, prerrogativas y límites de la autoridad».

Y como de esto «resulta lógicamente todo lo demás, como es él de la esencia misma del poder procurar mantenerse, habrá siempre un mayor o menor número de principios que el poder no dejará discutir, es decir, respecto de los cuales la libertad no existe. No vale ninguna negación contra este hecho.

«Si el Estado es una doctrina en acción, no sería lógico que se desinteresase de su propia ideología. Tiene, por el contrario, la obligación de defenderle y de propagarla con vistas a su propia consolidación. Si el Estado se considera, en ciertos puntos, él detentar de la verdad, su neutralidad será inconcebible. La indiferencia a propósito de un principio equivale, en efecto, a la negación de este principio-».

Él subrayará que la Constitución portuguesa se distingue por el hecho de «que posee una parte puramente dogmática», que no se contenta con «establecer la organización del Estado y definir los derechos de los ciudadanos», sino que «consagra cierto número de principios que orientan la reforma política, económica y social».

Y Salazar insiste: «Que se sepa bien que nosotros consideramos esta parte como más importante que los capítulos donde es tratada la competencia de los órganos del Estado y su modo de formación».

Cuando decimos que Salazar ha buscado más un procedimiento de gobierno que doctrinas, entendemos por ello, empero, que, fuera de los principios esenciales, ha demostrado siempre la mayor libertad de espíritu, rehusando dejarse encerrar en los sistemas, las construcciones ideológicas, los apriorismos.

Si bien es verdad que todos los regímenes obran así, no es seguro «que el más perfecto desde el punto de vista de la doctrina sea siempre él mejor en la práctica corriente».

Él no aspira más que a una cosa: «Descubrir, por sucesivas experiencias, algunas constantes entre las mil variantes de los elementos políticos.» Y es también en este ángulo empírico donde espera que, «en ciertos aspectos» un día su obra se pueda considerar como «universal porque es humana».

«Estudiar en la duda» y «realizar en la fe», tal es la doble divisa de este hombre, en el cual todas las concepciones están impresas de la más rotunda certidumbre, porque durante meses, durante años, las ha pesado y experimentado en la duda.

El Estado, en la concepción de Salazar, no es más que un instrumento al servicio de la nación. Es la primera realidad. «Es para ella para quien existe el Estado, en su beneficio se organiza el poder, se crean y funcionan los servicios públicos» .

«De esta primera afirmación, resultan otras inmediatamente. Ante todo, están subordinadas a los objetivos supremos de la nación, con sus intereses propios, todas las entidades particulares o colectivas, que son los elementos constitutivos de su organismo. En cambio, y como garantía de la eficacia superior de este sacrificio, es evidente que la nación no se confunde con un partido; un partido no se identifica con el Estado».

«El Estado deberá reflejar (...) a la nación misma como un todo orgánico y la intervención de los individuos en la formación de los órganos de soberanía dependerá siempre más de lo que serán por sí mismos en la vida nacional como jefes de familia, como productores, como partidarios de tal o cual credo, como interesados en tal o cual obra de educación, de asistencia, de ocio o de deporte. Ésta es la política de la vida real».

Este reconocimiento de la nación como primera realidad y la defensa de sus intereses es lo esencial del nacionalismo.

«Nosotros situamos sin temor el nacionalismo portugués en la base del Estado Nuevo».

«La nación para algunos, sin duda, asociación transitoria o permanente de intereses materiales, es sobré todo, para nosotros, una personalidad moral que ha sido constituida, a través de los siglos, gracias al trabajo y a la solidaridad de generaciones sucesivas, unidas por afinidades de sangre y de espíritu y a la cual no vacilamos en atribuirle, sobre el plano providencial, una acción específica en el conjunto de la humanidad. Sólo

el peso de estos sacrificios innumerables, de esta cooperación de esfuerzos, de esta identidad de origen, sólo este patrimonio colectivo, sólo esta comunión espiritual, pueden moralmente fundar el deber de servirla y de dar nuestra vida por ella».

«Acaso llegará el tiempo en que la gran división, el infranqueable abismo, separará a los que sirven a la patria de los que la niegan».

Así, para Salazar, el nacionalismo, en la medida en que es la definición y el reconocimiento del patrimonio colectivo, puede, él solo, fundar moralmente el deber de servir.

Salir de este marco providencial es encontrarse en una confusión informe de intereses individuales y una falta básica para fundar un deber de servir.

«Se diría que algunos países están cansados de su existencia como naciones independientes», observará con tristeza en 1956.

He aquí, pues, a Salazar frente a la realidad nacional y armado del Estado para organizaría y defenderla,

¿Qué forma va a dar a este Estado?

Según su método, medita sobre el objeto antes de decidirse:

«.El conjunto nacional tiene necesidades que deben ser definidas y satisfechas por el Estado, organización política de este" conjunto. El orden no es un producto espontáneo de las sociedades, sino, precisamente, el producto de la inteligencia y la autoridad. Esta última se ejerce por mediación de" los diferentes órganos especializados, todos nobles e indispensables en sus funciones; pero no puede haber duda de que el verdadero foco de la autoridad, el centro propulsor del Estado, la garantía de la eficacia de su poder, residen en el gobierno. No hay Estado fuerte allí donde el gobierno no lo es.

«La función del gobierno corresponde a una función de selección y de síntesis, porque es preciso interpretar las aspiraciones nacionales, evaluar su profundidad y su oportunidad, determinar la mejor entre todas las soluciones posibles de los problemas e integrarla en el marco de los principios generales que están en la base de la acción gubernamental. La acción ejercida será tanto más amplia cuanto mayor sea en el seno del gobierno la homogeneidad de pensamiento, de doctrina y de moral política. Y será tanto más fácil y eficaz cuanto más elevado sea el grado de unidad nacional».

Podrán, indudablemente, manifestarse divergencias de opinión —y ahí está «el problema fundamental— cuando se intente «definir dónde debe residir lo que llamaremos —sin la menor preocupación de rigor científico, sino de una manera comprensible —la autoridad dominante. El equilibrio mejor concebido puede siempre ser roto e interesa designar la autoridad que desempeñará la función de arbitro. Los

regímenes parlamentarios tienen tendencias a hacer residir la autoridad dominante en una asamblea elegida por sufragio universal, de base partidista.»

¿Cuál es el resultado?

«Hemos visto, como consecuencia lógica de los acontecimientos, pasar esta autoridad de la Asamblea a los grupos parlamentarios,; de estos últimos a los partidos, de los partidos a los respectivos comités directivos y, en definitiva, de éstos al cuerpo electoral anónimo. La experiencia prueba que, de escalón en escalón, el poder se degrada, se disuelve, y que el gobierno no es ya, finalmente, posible o no es ya eficaz. A medida que las dificultades se acumulan, el desorden aumenta, la carencia de autoridad vuelve la vida social precaria y las libertades políticas mismas se transforman en licencia general. Del interior del País se elevan voces para reclamar un gobierno que gobierne. Tal es, generalmente, el epílogo de todo este proceso. Pero me parece que es por ahí por donde se debería haber comenzado; por tener un gobierno que gobierne.

«Teóricamente, los partidos representan la agrupación de fuerzas políticas que sé han constituido en torno a sistemas, principios doctrinales o conjunto de intereses, sean materiales, sean morales, con vistas, en uno u otro caso, a su aplicación y su defensa por el ejercicio del gobierno.

»Teóricamente de nuevo, los programas de los partidos se presentan como conjuntos de soluciones a los problemas concretos de la nación. En otros términos: es el partido al servicio de la nación. Si fuese así, se podría conocer, a través de la formación de los partidos, las corrientes de ideas o los sentimientos que agitan el alma de la nación, la fuerza de sus aspiraciones, la importancia de sus necesidades. Esto es la teoría.

»En la práctica se comprueba lo siguiente: en numerosos países, y en Portugal sin duda alguna, la noción, el espíritu, la finalidad de los partidos se han corrompido y las asociaciones partidistas se han transformado en clientelas, sucesivas o simultáneamente alimentadas por el Tesoro.

»Después del fin —o incluso antes— del período romántico que siguió a las llamadas revoluciones liberales, desde el principio del siglo XIX y cuando los debates parlamentarios revelaban, con elocuencia y erudición, una preferencia por las grandes tesis de filosofía política y las grandes aspiraciones nacionales, el régimen de los partidos empieza a degenerar. Yo dudo que haya representado jamás lo que se esperaba de él.»

Abreviando, «la vida partidista conoció altibajos, pero deja de corresponder, en todo caso, a los intereses políticos-y sé aleja cada vez más del interés nacional. La fusión o la disgregación de los partidos, las combinaciones políticas, son el fruto de conflictos y de pasiones, de compromisos entre las facciones concurrentes, pero no tienen nada que ver con él país ni con sus problemas».

Se acaba de ver una manera típica de Salazar de conducir su discusión. Su crítica no queda jamás en el dominio de la teoría pura. Consiste siempre en una comparación entre la doctrina y los hechos. Es esencialmente empírica. La democracia de los partidos pretende ser esto; y veo que, de hecho, conduce a eso. Conclusión pragmática: la rechazo.

A una política de partidos, opone lo que ha llamado «.una política nacional simplemente».

«El espíritu de partido corrompe o envilece el poder, deforma la visión de los problemas, sacrifica el orden natural de las soluciones, se sobrepone al interés nacional, dificulta —cuando no se opone completamente— la utilización de los valores nacionales al servicio del bien común. Ese aspecto de la cuestión es, en mi opinión uno de los más graves».

Todos los valores de una nación deben poder ser utilizados para el bien de la nación. Todo sistema que lleva a fraccionar los mejores elementos de un país en grupos adversos es destructor y, como tal, debe ser rechazado.

«El hecho de reconocer la existencia de mayorías o de minorías y de representaciones particulares de intereses, de regiones o de corrientes doctrinarias, es incompatible con el principio de unidad nacional, de eficacia de los órganos de soberanía y el espíritu de oposición a los partidos, propio de la revolución (nacional)».

Se halla uno al llegar aquí en el centro mismo del pensamiento político de Solazar. Todo va a derivar ahora de la comprobación de que la democracia de los partidos es perjudicial al interés de la nación. Se trata de pasar de una política de partidos a una política nacional simplemente.

«La actitud puramente negativa respecto de1 la organización partidista no basta para evitar que ésta intente a cada instante reconstituirse. La política no se conforma con actitudes; exige soluciones. Ahora bien, ¿será posible" hacer admitir otras fórmulas capaces de abrir nuevos horizontes a la asociación y a la acción coordinada de los hombres?

»S¿ creemos que la época del individualismo ha pasado y si tememos, con motivo, que la organización socialista no sea más que una fórmula de transición hacia el comunismo; si la libertad del hombre respecto del Estado se halla seriamente amenazada por estos sistemas, y si reconocemos que ella desde ahora está, en varios lugares, suprimida, necesitamos intentar una forma de organización y de vida colectiva en la cual y por la cual el hombre pueda aún ser libre y afirmar su personalidad. Esta necesidad nos impulsa a buscar soluciones políticas partiendo de planos enteramente diferentes».

«Una de las ideas principales de la Revolución (nacional) nos invita a tener exclusivamente presente" en el espíritu, por encima de los grupos, sectas y facciones, la unidad esencial de la nación, y a inspirarnos en esta unidad, apoyarnos sobre ella en nuestra acción gubernamental. Este apoyo implica, sin embargo, la formación de una conciencia colectiva apropiada.

»No parece que la unidad, por otra parte real y viva en la solidaridad de los intereses y en la identidad de la misión, pueda traducirse en una uniformidad de pensamiento en cuanto a los problemas secundarios de la administración o en los procedimientos de gobierno o aun de administración del Estado.. Esta unidad no podría ser confundida con la simple afirmación de patriotismo, porque en la práctica será necesario establecer cómo se concretiza y cuál debe ser el comportamiento. Aun sin hablar de la aflictiva perturbación mental de estas últimas decenas de años, los espíritus se hallan hoy día solicitados en direcciones tan diversas por escuelas políticas, filosóficas, estéticas, que si intentásemos reunir, en un país cualquiera, a hombres que pensasen uniformemente sobre un vasto conjunto de problemas nacionales, tendríamos que contentarnos con un grupo extremamente limitado y negar en el seno mismo de este grupo la libertad de pensar. Los partidos políticos obedecen a este sistema y son la imagen de estas limitaciones. Pero estos partidos, por definición o en virtud de las exigencias de su propia vida, no representan ni pueden servir a la unidad, sino, precisamente, cuando llegan a formar entre sí una unión precaria, dicho de otro modo, cuando se niegan a sí mismos. Tales han sido las dificultades que se nos han presentado y que hemos intentado superar.

»A este efecto, hemos siempre separado la idea partidista como una posición ideológico-política que deformaría a nuestros ojos la imagen de la nación, que nos impediría persistir en el interés de la nación, allá donde la encontráramos, tal como la veríamos y bajo las formas momentáneamente posibles, sin que se tenga la preocupación inquietante y absorbente de conservar, en el sector de origen del gobierno, el crédito político, dicho de otro modo: el voto del partido.

»Por otra parte, hemos estimado que la formación y una sólida conciencia colectiva no implica ni exige que se la tenga por encima de las aspiraciones o sentimientos fundamentales que constituyen la estructura mental y moral de los portugueses tal como la han formado la historia, la educación y la economía, es decir, él medio en que se está obligado a trabajar... Y porque los hombres se unen más fácilmente en torno a lo que deben hacer en común que en torno a los principios y los sentimientos que les animan, hemos considerado que, para mantener viva y consolidar su unión, era necesario proponerles tareas colectivas de carácter y de interés nacionales, como, por ejemplo, una importante acción colonial o un vasto plan bien concebido de desarrollo económico».

Y Salazar resume este lúcido análisis con estas palabras: «.Dicho de otra manera: la nación tiende instintivamente a la unidad; los partidos a la división.»

Pero como la tendencia al fraccionamiento en partidos es no menos indiscutible que la tendencia profunda a la unidad!, es preciso buscar la razón de esta doble y contradictoria aspiración. Si se reflexiona detenidamente, resulta que se trata de una misma aspiración a la unidad, teniendo cada partido la ambición de convencer un día a toda la nación. El error consiste en querer alcanzar esta unidad! a través del partido, que no podrá jamás ser único más que por artificio. La supresión de los partidos —y no la constitución de un partido único— es la premisa indispensable para que un gobierno se halle en condiciones de gobernar en el sentido de la unidad nacional.

Se trata de obtener de los partidos la renuncia, en la cual ellos consienten en caso de crisis grave o de guerra.

«Algunos —nota entonces Salazar—, basándose sobre estos mismos hechos, pretenden que ellos no pueden o no deben sino constituir excepciones en caso de peligro colectivo. Y yo infiero de su aplicación en los peores momentos la posibilidad y la ventaja de su generalización en todos los casos y en todos los momentos. Y aunque sigamos siendo, sobre la amplia escena del mundo, el objeto de sonrisas de incredulidad no sólo no estamos dispuestos a cambiar de ideas, sino que aun nos atrevemos a prever el próximo advenimiento de tiempos en que las dificultades crecientes impondrán a los pueblos el abandono de las ficciones partidistas y la realidad de su unidad orgánica»34.

He aquí, pues, al Estado desembarazado de las presiones contradictorias de los partidos y en condiciones de actuar, de «gobernar orientando la conciencia nacional».

No es de ningún modo una tarea fácil, porque «la mentira puede ser más agradable que la verdad; al pueblo le gusta que se le mienta. Sí, le gusta que se le mienta, pero no le agrada ser engañado. El escaso favor de qué goza la política pura en las jóvenes generaciones de numerosos países, el fastidio o el disgusto que el espectáculo de una vana agitación despierta en una juventud preparada o predispuesta por las dificultades de ahora a la rudeza de las cosas serias y a la dignidad de los esfuerzos útiles, están a punto de crear un vacío en el cual vemos debatirse a ciertas instituciones» .

Desembarazado de los partidos, habiendo limitado las exigencias del Estado a la «parte irreductible» de la ética del régimen, habiendo apelado «a todos los 1 hombres de buena voluntad para que se consagren a la obra de salvación común, independientemente de su pasado político o de su ideología», el Estado Nuevo puede, en lo sucesivo, funcionar en el sentido del interés nacional. Pero ¿es, por tanto, un régimen estable?

«Cuando se trata de política a largo plazo —dirá Salazar—, dicho de otro modo, de una idea de gobierno qué se proyecte en el porvenir y que debe realizarse en un largo período, es preciso reconocer que los regímenes monárquicos poseen en potencia condiciones superiores a los de repúblicas. En estos últimos, como no sé puede contar de antemano con una duración suficiente del mandato presidencial, se precisaría disponer de la asistencia de órganos permanentes del Estado que podrían, en cierto modo, ser los soportes de una tradición política».

Porque la forma de las instituciones no regula la cuestión del régimen.

Ciertamente «la monarquía posee esta superioridad real de, por su misma naturaleza, resolver —en la medida en que puede ser humanamente resuelta— la cuestión de la estabilidad de la dirección suprema del Estado. Pero la monarquía no es un régimen; no es más que una institución. Como tal, puede coexistir con los regímenes más diversos, de estructuras y de ideologías completamente diferentes. En estas condiciones no puede ser, por sí sola, garantía de la estabilidad de un régimen determinado y no lo es más que cuando es el coronamiento lógico de otras instituciones del Estado y se presenta como una solución tan eficaz y tan natural que no provoca ninguna discusión en la conciencia general.»

La estabilidad del régimen, Salazar la pone, más que en las instituciones, «en la conciencia colectiva. Pero no basta «una conciencia pasiva y más o menos conformista, porque lo que se precisa es una conciencia viva y vibrante por poco rebelde que sea, que resulte, en sí misma, el estimulante y la inspiradora de la acción. Pero esta conciencia no podemos hallarla más que en una élite política, que tenga tras ella una pléyade de hombres estudiosos, aplicados a profundizar en los problemas, a promover ideas, definir los principios de orientación, a crear una doctrina, a dar impulso a la actividad misma del régimen. Se puede hacer politica con el corazón; no se puede gobernar más que con la razón clara».

«Yo sostengo —dirá aún Salazar— que las instituciones sin principios son cuerpos sin vida que no pueden mantenerse largo tiempo incorruptos y que, perdiendo la vida, pierden inmediatamente la acción...

»Esta distinción entre los principios y las instituciones es necesario, igualmente, hacerla entre las instituciones y los regímenes; esto nos evitará muchas desilusiones y, en particular, los riesgos de caer en una especie de fetichismo político, dando a las fórmulas un valor absoluto o, al menos, superior al que poseen».

¿Cómo, se dirá, no hay algún artificio en querer negar a los partidos la libertad de proponer su filosofía política y llegar a afirmar una que se apresura a resguardarse tras las barreras de la autoridad?

Sea, reconoce Salazar. «Nosotros somos antiliberales.» Pero ¿por qué? Porque queremos garantizar las libertades públicas.

«Querer garantizar las libertadas reputadas como esenciales a la vida social y a la misma dignidad humana no implica la obligación de considerar la libertad como elemento sobre el cual se debe elevar toda la construcción política. El liberalismo ha terminado por caer en el sofisma siguiente: no hay libertad contra la libertad. Pero, en armonía con la esencia del hombre y las realidades de la vida, nosotros diremos: solamente contra el interés común no existe la libertad».

«Devolvamos, pues, la libertad a la autoridad, porque sólo ella sabe administrarla y defenderla. La libertad que los individualistas preconizan y reclaman es una figura de retórica, una simple imagen literaria. La libertad garantizada por el Estado, reglamentada por la autoridad, es la única posible, la que puede conducir, yo no digo ya a la felicidad del hombre, sino a la felicidad de los hombres...»

¿Qué acontece, en efecto, si el Estado deja a los grupos partidistas considerarse en todo momento «candidatos al poder, fundándose en la porción de soberanía popular que ellos pretenden representar? La actividad principal y también, como es fácil advertir, el interés principal del público no se concentra en los problemas de la nación y en la búsqueda de las mejores soluciones, sino sólo en la lucha política».

Ahí se hallan, a decir verdad, «los problemas de" siempre», pero «jamás se les ha dado como hoy día una solución tan poco satisfactoria o más incompleta con las necesidades del momento».

La otra tentación, la que nace de los abusos de la lucha de partidos, es la del totalitarismo. Es en extremo notable que toda la primera parte de la acción política de Salazar, habiéndose desarrollado en la época de las revoluciones fascista y nacionalsocialista, no haya cedido nunca a la tentación totalitaria. Y esto por razones que no deben nada al oportunismo, por una previsión de la exageración en que iban a incurrir estas experiencias y que arriesgaban comprometer el conjunto mismo de las ideas nacionalistas, todas razonables y equilibradas.

«Es preciso —decía en 1934— alejar de nosotros la tendencia a la formación de lo que sé podría llamar él Estado totalitarista. El Estado que subordinaría todo sin excepción a la idea de nación o de raza por él representada en moral, en derecho, en política y en economía, se presentaría como un ser omnipotente, principio y fin de sí mismo, al cual deberían someterse todas las manifestaciones individuales o colectivas»4Ó. Por esto, cuando Salazar redacta la Constitución política del Estado Nuevo, comienza por «establecer la moral y el derecho como límites a su propia soberanía.»

La Constitución de Salazar impondrá al Estado «el respeto hacia las garantías derivadas de la naturaleza en favor de los individuos, de las familias, de las corporaciones y de las autarquías locales»,; asegurará «la libertad y la inviolabilidad de las creencias y de las prácticas religiosas»; atribuirá «a los padres y a sus representantes la instrucción y la educación de los hijos»; garantizará «la propiedad, el capital y el trabajo en la armonía social»; reconocerá a la «Iglesia, con sus organizaciones que le son propias» y la dejará en libertad de «ejercer su acción espiritual».

«La característica fundamental de nuestro régimen —dirá— le vendrá de su organización corporativa integrada en un Estado poseedor de una autoridad que, en lugar de provenir de la fuerza, en la que se apoyará ciertamente, se sustentará, sobre todo, en la razón, la bondad, el interés público y la conciencia general de las virtudes del sistema».

En resumen: «la dictadura de la razón o de la inteligencia».

Que esta «dictadura de la razón» tenga necesidad de apoyarse en la autoridad no piensa Salazar negarlo ni un instante. Es una característica esencial de su personalidad no transigir jamás con el valor de las palabras. La vida cotidiana del Estado, las circunstancias históricas, las contingencias, exteriores, podrán obligar a diferir una realización, a retardar la organización de las instituciones que él crea necesarias, pero nunca transigirá él sobre el plano de las ideas fundamentales, ni aceptará dar a las palabras diferente sentido al que tienen.

La autoridad, dirá «es un hecho y una necesidad; no desaparece sino para reconstituirse, no se la combate sino para entregarla a otras manos. Es un derecho y un deber, deber que reniega de sí mismo si no se ejerce; derecho qué tiene su mejor base en el bien de todos. Es también un don magnífico de la Providencia, porque, sin ella, ni la vida social ni la civilización humana serían posibles. El paso de la infancia a la edad adulta, de la ignorancia al conocimiento, de los instintos a la virtud, de la barbarie a la civilización, es el fruto del esfuerzo persistente contra la inercia natural, es la corona de gloria de la autoridad. La organización, la defensa de los intereses colectivos y la conciliación de los intereses individuales, el orden, la paz, la definición de los fines a alcanzar por el conjunto social, la preparación de los medios necesarios, la impulsión hacia lo mejor son aún su obra y su fruto.

»En la familia, en la escuela, en la iglesia, en la fábrica, en el sindicato, en el cuartel, en él Estado, la autoridad no existe jamás para sí misma, sino para los otros; no es una propiedad, es una carga. Sus ventajas están en proporción del bien que ordena y de la fidelidad con la que se ejecutan sus órdenes. Como el error es posible, su acción debe poder ser apreciada, pero hay menos desventaja en no dejarse criticar que en no hacerse obedecer. Nosotros no discutimos la autoridad».

He aquí, pues, que, de observación en observación, Salazar llega a un cierto «arte de gobernar». La definición que da podría aplicarse, en general, al gobierno de las sociedades humanas, pero él no olvida que legisla para un determinado pueblo, en una determinada época. Es necesario, por tanto, tener en cuenta la sociedad en que debemos vivir. Él la ve «muy .diferente» a lo que nosotros estamos habituados.

«Nuestras nociones de la vida, de las relaciones entre semejantes, de la función de la riqueza y el trabajo, de la jerarquía tradicional de los valores en la sociedad evolucionan tanto que no comprendemos cómo nosotros, o nuestros padres, podíamos pensar de otro modo hace poco. Todo Estado moderno, independientemente de su aspecto político, estará dominado por la inquietud de lo social, inquietud que se traducirá, ciertamente, por intervenciones más o menos profundas en el terreno económico —propiedad y producción—, pero cuyo fin consiste en obtener una mejor distribución de la riqueza producida y en hacer participar a la generalidad de los individuos en los beneficios de la civilización.

»Sea que los interesados tengan una tendencia a contar con su propia acción para satisfacer sus reivindicaciones, sea en virtud de las mejoras conseguidas, no se puede negar que estas masas representan un peso para el Estado, hasta para su organización. La cuestión que se plantea es, por tanto, la siguiente: ¿cuál es la mejor forma de representación y de defensa de los obreros en el Estado?»

Respuesta:

«Era primer lugar, el Estado define, representa y defiende tal multiplicidad de intereses que no puede, sin peligro para la nación, subordinarse a un pensamiento de clase ni consagrarse únicamente a satisfacer las reivindicaciones de esta última... En segundo lugar, la complejidad de las sociedades civilizadas es tan grande, tan numerosos e inextricables los intereses morales y materiales que se agitan y tan necesarias una dirección superior y una acción arbitral para arreglar eventuales desavenencias, que bien parece que la acción del Estado no pueda ejercerse más que bajo dos condiciones: ante1 todo con la existencia de una organización social-base, ajena y no subordinada a cualquier otra organización, destinada a crear un órgano político de representación; después con una reforma del Estado que tienda a acercarle a esta organización o más bien a incorporarla a él. Estoy llegando, por tanto, a creer que, en él futuro, la solución del problema que he enunciado antes impondrá un tipo de Estado en el que el conjunto de los intereses de la nación, integralmente organizada, estará representado de manera efectiva y directa por la vía de los intereses mismos».

Salazar no ignora la objeción liberal y reconoce que el primer punto es saber si se puede pasar sin cualquier forma de organización».

A lo que responde:

«La historia, la razón y la consideración de las necesidades económicas y sociales de nuestra época responden negativamente. La economía y el trabajo tienden irresistiblemente a organizarse; la organización es, pues, un hecho natural. El Estado puede dirigirla o absorberla, pero de ningún modo negarla.

»En el siglo XIX, bajo la influencia de los principios de la Revolución francesa, el Estado tomó todas

las actitudes imaginables respecto a la organización de la economía y del trabajo: hostilidad, desconocimiento, indiferencia, resignación. El resultado fue que, contra la ley, sin la ley, a pesar de la ley, los individuos y las actividades se organizaron poco a poco, renunciando, por sus intereses, a las parcelas de libertad que los regímenes les concedían teóricamente.»

«Sería necesario esperar. Vemos al hombre incorporado, desde su nacimiento, a varios tipos de asociación porque, naturalmente, no puede crecer, vivir, encumbrarse ni desarrollarse absolutamente solo y con sus propios recursos. La familia es el primer

grupo natural. Están también la profesión, la Iglesia, la sociedad civil y, a semejanza de ellos, otros aún. El hombre tiende hacia el agrupamiento por una exigencia de su condición, por instinto de defensa, por sed de progreso.

»A estos motivos se añaden los que suscitan las necesidades de los tiempos. Nadie puede elegir la época en que quiere vivir y, por lo tanto, evadirse a la disciplina que las necesidades generales imponen. Cuanto más la vida en sociedad se complica, más se impone la necesidad de arreglar las actividades que se desarrollan en su seno. Para no considerar más que la rama de producción, el carácter nacional de las diferentes economías debe tener por base una organización; sin estar organizados, ni comercio, ni producción, ni trabajo podrían ser orientados.

»La conclusión general y la respuesta al primer punto es que no se puede pasar sin una organización. »¿Qué tipo de organización elegir? Éste será el segundo.»

Salazar se pregunta, en primer lugar, a qué condiciones debería satisfacer la organización que se decidiera adoptar, y responde que a cuatro condiciones:

»a) Una organización qué aliviase al hipertrofiado y monstruoso Estado moderno, desembarazándole de algunos servicios, funciones, gastos, protegiendo así la libertad individual y la economía privada.

»b) Aun a perjuicio de su pureza teórica y de su simetría, deberá estar calcada de la vida real del hombre en su familia, en su profesión y en la sociedad y, siendo de este modo, procurará sacar el mejor partido de las formas conocidas y espontáneas de" organización a fin de integrarlas en un plan de conjunto.

»c) Es necesario que ella no disocie en absoluto lo económico de lo social, por la razón fundamental de que todos los que trabajan, de la manera que sea, son solidarios de la producción y deben vivir todos.

»d) La organización no deberá perder de vista las realidades supraindividuales y tener en cuenta el hecho de que no será verdaderamente útil sino en la medida en que llegará a satisfacer, al mismo tiempo, los intereses privados legítimos y el interés colectivo».

Tales deben ser las bases de la organización corporativa portuguesa.

Es en «los grupos naturales necesarios a la vida individual y en los que está realmente constituida la sociedad política» en los que Salazar intenta encontrar el punto de apoyo para la construcción del Estado.

«He aquí, en la base, la familia, célula social irreductible, núcleo originario de la parroquia, del municipio y, por lo tanto, de la nación. Ella es, pues, por naturaleza, el primero de los elementos políticos orgánicos del Estado constitucional.»

Vendrán después las corporaciones morales y económicas. En el pensamiento de Salazar, éstas deben poseer «derechos políticos con influencia en la organización del Estado».

En resumen, dirá, «se pretende construir el Estado social y corporativo en relación estrecha con la constitución natural de la sociedad. Las familias, las parroquias, los municipios, las corporaciones en que se hallan todos los ciudadanos, con sus libertades jurídicas fundamentales, son los organismos qué componen la nación y, como tales, deben intervenir directamente en la constitución de los organismos supremos del Estado». Y concluye:

«He ahí una expresión más fiel qué cualquier otra del sistema representativo».

¿Está acabada la construcción? Cuando se tiene una representación tan exacta como es posible de la nación considerada en los grupos naturales que la constituyen, ¿se tiene «un intérprete autorizado» del interés nacional?

La respuesta de Salazar es muy interesante.

La Cámara corporativa, «por su origen y por su formación», dice él, representa fielmente «los intereses que se mueven en el seno de la nación», pero, «por oirá parte parece lógico que el interés nacional no sea exclusivamente representado por la combinación de los diversos intereses materiales y morales o, por lo menos, que existan, además, los intereses específicos y particulares de los diferentes grupos, un interés político general correspondiente a toda la nación en calidad de individuo y unidad moral».

A Salazar, que expone su pensamiento a medida que ha adquirido certidumbres, no le cuesta nada confesar sus dudas, y respecto al punto del coronamiento de su edificio político reconoce que, para él, la solución

quedaba en suspenso. La forma en que se ha expresado merece, por otra parte, ser señalada.

«Hoy —dice— conceptos que inspiran y orientan la vida de la nación en su conjunto; el cuerpo social manifiesta opiniones y tendencias que reclaman un intérprete autorizado. Que éste se halle constituido por el proceso que nosotros adoptamos actualmente o bien que emane, bajo cualquier otra forma, de la misma Cámara corporativa; que sea permanente o que esté sometido a una renovación total o parcial, hay allí aspectos que yo no concibo aún muy claramente. Como el problema no es urgente, esperamos que el tiempo nos ayude a encontrar una solución».

Pero si se puede discutir sobre el modo de designación del o de los representantes del interés nacional, está perfectamente claro que «/a existencia de un interés colectivo y la colisión de los intereses particulares inmediatos, cada cual sostenido egoístamente por

su lado, exigen un defensor y un arbitro y esta doble1 función no puede ser desempeñada más que por el Estado. Aun en régimen de economía que se dirige" por sí misma en lo que concierne a la definición de las reglas, a las cuales la producción debe someterse, es preciso que el Estado guarde la alta dirección a fin de poder intervenir cuando los fines y los intereses de la política nacional están en juego y que él desempeñe el papel de arbitro supremo en los conflictos de intereses».

El Estado de Salazar es, por tanto, el Estado tradicional, el Estado árbitro, y es, en definitiva, la razón de ser de toda autoridad.

Es necesario un Poder que, en un momento determinado, entre todas las discusiones, todas las opiniones, todos los intereses, resuelva.

Imagino que lo hombres no han inventado la autoridad por gusto. Los primeros que eligieron uno de entre ellos y le dijeron: «Tú serás el jefe; nosotros te obedeceremos», no lo hicieron por afán de humildad, sino simplemente porque la vida no era ya posible, en medio de los conflictos de intereses, sin un arbitro independiente.

La unidad no viene espontáneamente de abajo; llega de arriba, del poder unificador y arbitro. Si se piensa bien, es el legítimo orgullo de los hombres el que crea las monarquías o las mono-arquías. No queriendo doblegarse uno ante otro, los hombres libres aceptan un arbitro y, en torno a este arbitro, unificador por el solo hecho de su unidad, puede formarse una nación,

Salazar siempre ha manifestado una conciencia muy viva del valor del Occidente. En términos duros hará constar: «Parece que Europa se sienta hoy día avergonzada y arrepentida de las acciones de sus navegantes y de la alta idea que los guiaba y que se esfuerce, lo más discretamente posible, en borrar sus vestigios.

»La verdad, sin embargo, es que el progreso se mide aún hoy día, en todas partes, por el grado de occidentalización alcanzado y que las regresiones se manifiestan en sentido contrario».

La Europa «trágica y gloriosa» le ha inspirado páginas que son las más apasionadas de su obra, de ordinario tan ponderada.

«No se podrá —dice—- calificar de prejuicio racial la demostración de un hecho histórico como es el de la superioridad, marcadísima, del europeo en la tarea de difundir la civilización entre los pueblos de la tierra».

Y, no obstante, teme tener que pronunciar la fatal confesión de la decadencia, el «finís Europaé» de las dimisiones definitivas.

«Cuando reflexiono sobre la crisis interior y exterior que atraviesa nuestra civilización —manifiesta—, no me siendo asaltado por ninguna duda en cuanto al valor universal de

sus principios», pero lo que le inquieta es que se haya «perdido, acá y acullá, la fe en su superioridad intrínseca» y que se actúe, a veces, «como si esos conflictos de civilizaciones estuviesen reducidos al plano de las discusiones filosóficas en el seno de doctas academias.»

Europa le parece «cansada de su propia grandeza». La ve sentir «miedo a la vida y miedo a batirse para defender la dignidad de esta vida» y él tiene «miedo de este miedo».

Ve a una Europa que, «por una especie de cobardía colectiva», parece «sentir vergüenza de la obra que ha realizado-», un Occidente «que ha perdido, desgraciadamente, el valor de afirmar su superioridad».

Entonces, contra el Occidente, amenazan levantarse todos esos movimientos confusos basados en la raza, el color, y que invocan el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Ahora bien, el derecho se ve «invocado más a menudo por causa de las intenciones políticas o de las necesidades del momento» y también él se niega a profesar, «con esa ligereza corriente en nuestros días», los principios «que serían agentes de disociación y de ruptura» de la integridad de la nación portuguesa.

No niega que haya en el principio del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos «una parte de justicia y de razón» ", pero desconfía de los derechos abstractos.

«El principio del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos —dice— funda y legitima la independencia de los pueblos cuando el grado de homogeneidad, de conciencia y de madurez política les permite gobernarse por sí mismos, para el beneficio de la colectividad. Pero es indebidamente invocado cuando falta la noción, aun aproximativa, del interés general de un pueblo solidariamente unido a un territorio determinado»a. Y hace notar que «la ligereza decepcionante con que éstos problemas son, en la actualidad, examinados, unida a la vaga fraseología de las propagandas que atizan los movimientos pasionales e irresponsables, ofende a las inteligencias reflexivas».

He aquí que los principios que han corrompido a las naciones atacan hoy día al concierto de las naciones. Después de haber destruido los cuadros reales de la sociedad —familia, corporación, vida comunal-— los pueblos han pasado bajo la dominación centralizadora del Estado, ya se manifieste por la dictadura de una asamblea, planificación socialista o dictadura soviética. En el plano internacional se asiste a un fenómeno bastante semejante: los marcos reales de la vida de los pueblos, de las naciones, son declarados inadecuados, inadaptadas a las necesidades de la técnica moderna.

Por extraña paradoja, se ve simultáneamente reclamar la distribución de las colonias en naciones independientes, en nombre del principio de las nacionalidades, y la integración de las metrópolis, en nombre de la organización técnica de los intereses.

Salazar no ha negado jamás «las dependencias que reducen la libertad de los Estados», pero, si estas dependencias imponen una colaboración internacional, señala que ésta «puede ser establecida plurilateralmente bajo dos formas diversas: a partir de la nación como unidad integradora de sus propios intereses, o bien a partir de estos intereses con vistas a la organización internacional».

«Por lo qué a mí respecta —dice—, creo que la organización internacional de los grandes intereses tendrán una viabilidad y una eficacia mucho mayores si es realizada por escalones, entre los cuales el escalón internacional sé me aparece como indispensable»64. Por lo tanto, concluye: «Nuestro nacionalismo, constructivo, mas arraigado en la tierra y en las almas, podrá perfectamente seguir revelándose como la mejor defensa contra las experiencias audaces, de las cuales no podremos evaluar, desgraciadamente, los beneficios posibles sino después de haber sufrido los inconvenientes reales».

¿Cómo terminar estas notas demasiado breves sobre un pensamiento tan rico en matices?

¿Tiene Salazar, en conjunto, una visión pesimista de los hombres y de las cosas? ¿Siente curiosidad por el espectáculo de nuestro tiempo o tiene la sensación de pertenecer a un pasado que no volverá ya?

¡Qué error sería creerlo así!

Haber tenido razón durante un cuarto de siglo, haber analizado, sin salir de su país, con tal seguridad la evolución del mundo, confiere una certeza tal que nada puede empañar. Pero qué grandeza de espíritu no tener la menor vanidad y buscar lo que podrán renovar los hijos y no lo que cava fosas infranqueables.

Esta paciencia con respecto a las cosas y las gentes, ¡qué poder de certidumbre supone!

«En el total de los acontecimientos a los que asistimos —dijo un día Salazar— hay innumerables destrucciones y también esbozos de nuevas construcciones; hay accidentes de tiempo o de lugar y también fenómenos que tienden a reflejarse de una manera duradera en las sociedades humanas; hay concepciones de vida ya superadas y también la rotura de lazos indispensables de disciplina social; está aún, finalmente, y muy difuminado por la embriaguez de las pasiones y por la atrocidad de las luchas, el hombre en la constancia de su naturaleza, tal como lo conocemos y lo adivinamos desde tiempos inmemoriales. En estas condiciones, el problema consiste en no dejarse conmover por él alud de los acontecimientos indecisos o contradictorios y en descubrir en ciertos casos, y en elegir en otros, las líneas maestras de la mejor construcción futura».

Lo esencial es no engañarse sobre la naturaleza del hombre.